Émile Durkheim

ELEMENTARIOS RELIGINIO GYVENIMO FORMOS

ALK
VAGA

Émile Durkheim

ELEMENTARIOS RELIGINIO GYVENIMO FORMOS

Émile Durkheim

ELEMENTARIOS RELIGINIO GYVENIMO FORMOS

Toteminė sistema Australijoje

Iš prancūzų kalbos vertė
JŪRATĖ KARAZIJAITĖ
JONĖ RAMUNYTĖ

ALK / *VAGA*

UDK 299(94)(091)
Du 361

Versta iš:
Émile Durkheim
LES FORMES ÉLÉMENTAIRES DE
LA VIE RELIGIEUSE.
La système totémique en Australie
Paris, Librairie Félix Alcan, 1937

This edition published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania,
from the CEU Translation Project
of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo Atviros Lietuvos fondas,
Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673
ISBN 5-415-01438-1

© Vertimas į lietuvių kalbą,
Jūratė Karazijaitė,
Jonė Ramunytė, 1999
© Leidykla VAGA, 1999

ĮVADAS

TYRIMO OBJEKTAS

Religinė sociologija ir pažinimo teorija

I

Šiame darbe užsibrėžėme panagrinėti pačią primityviausią ir pačią paprasčiausią, kokia tik nūdieniam žmogui žinoma, religiją, ją paanalizuoti ir pateikti savo samprotavimus. Pačia primityviausia religine sistema laikome tokią, kuri atitinka dvi sąlygas: pirma, ji pasireiškia tokiose bendruomenėse, kurių savo struktūros paprastumu nėra pralenkusi jokia kita bendruomenė[1]; antra, ją turi būti įmanoma paaiškinti neįterpiant nė vieno elemento, pasiskolinto iš ankstesnės religijos.

Pamėginsime šios sistemos struktūrą aprašyti taip tiksliai ir bešališkai, kaip gali tik etnografas ar istorikas. Bet tuo mūsų darbas neapsiribos. Sociologija kelia kitokias problemas nei istorija ar etnografija. Ji nesistengia perprasti į praeitį nugrimzdusios civilizacijos formų tik tam, kad jas pažintų ir atgaivintų. Sociologijos, kaip bet kurio pozityvaus mokslo, tikslas – tirti nūdienos realybę, kuri mums artima ir todėl gali veikti mūsų mintis ir veiksmus: ši realybė – žmogus, konkrečiai – nūdienos žmogus, nes nėra nieko, ką būtume suinteresuoti geriau pažinti. Taigi mes pasirinkome tyrinėti labai archajišką religiją ne tam, kad pramogos dėlei pripasakotume keistenybių ir savotiškumų. Jeigu ji tapo mūsų tyrimo objektu, tai todėl, kad pasirodė mums

[1] Ta pačia prasme primityviomis vadinsime ir tas bendruomenes, primityviais – tų bendruomenių žmones. Be abejo, šis žodis ne itin tikslus, bet sunku būtų jo išvengti, ir, beje, apibrėžus jo reikšmę, jis pasirodo visai tinkamas.

labiau nei bet kuri kita religija padėsianti išaiškinti religinę žmogaus prigimtį, kitaip tariant, atskleisti esmišką ir permanentinį žmonijos aspektą.

Toks samprotavimas gali susilaukti karštų prieštaravimų. Atrodytų be galo keista, kad, užsibrėžus pažinti nūdienos žmoniją, tenka nuo jos nusigręžti ir grįžti prie pačių istorijos ištakų. Tai ypač paradoksalu turint galvoje mums rūpimą klausimą. Iš tiesų religijos laikomos nelygiavertėmis, jos nevienodų privalumų; paprastai sakoma, kad jų tiesos dalis netolygi. Todėl atrodytų neįmanoma palyginti pačių aukščiausių ir pačių žemiausių religinės minties formų nenuleidus pirmųjų iki antrųjų lygmens. Jeigu pripažinsime, kad barbariški Australijos genčių kultai gali mums padėti suprasti, tarkim, krikščionybę, ar tai nereikš, jog krikščionybė kiiusi iš to paties mentaliteto, tai yra suformuota iš tų pačių prietarų ir remiasi tais pačiais suklydimais? Štai kaip primityvioms religijoms kartkartėmis priskiriama teorinė svarba galėjo būti laikoma sisteminiu nereligingumo ženklu, kuris, nelaukiant tyrimų rezultatų, jau iš anksto jas iškreipdavo.

Nesiknaisiosime, ar iš tiesų buvo pasitaikę mokslininkų, kurie verti tokio priekaišto ir kurie iš istorijos ir religinės etnografijos surentė karo mašiną žygiui prieš religiją. Sociologo požiūris turėtų būti kitoks. Teiginys, jog žmogaus institucija negalėtų būti grindžiama suklydimais ir melu, yra esminis sociologijos postulatas: antraip ji negalėtų gyvuoti. Jei ji nesiremtų daiktų esme, susidurtų su tų daiktų pasipriešinimu, kurio neįstengtų įveikti. Ir kai imamės tyrinėti primityviąsias religijas, įsitikiname, kaip tvirtai jos laikosi realybės ir ją atspindi; tolesnėse analizėse ir diskusijose prie šio principo nuolat grįšime, ir toms mokykloms, nuo kurių mes gerokai skiriamės, dėl to ir priekaištaujame, kad jos šio principo nepripažino. Be abejonės, nagrinėjant tik formuluočių raidinę išraišką, tie tikėjimai ir tos apeigos gali pasirodyti trikdančios ir netgi priskirtinos prie įgimtų nukrypimų nuo normos. Tačiau simbolyje reikia sugebėti įžvelgti realybę, kurią jis ženklina ir kuriai suteikia tikrąją prasmę. Net barbariškiausi ar keisčiausi ritualai, net savotiškiausi mitų tekstai išreiškia kurį nors žmogaus poreikį. Motyvai, kuriuos tikintysis susigalvo-

ja, dažnai būna klaidingai aiškinami, o tikrieji motyvai taip ir lieka neatskleisti ir juos išaiškinti turėtų mokslas.

Taigi iš esmės nėra klaidingų religijų. Visos jos savaip teisingos: nors ir skirtingais būdais, visos susijusios su žmogaus egzistencijos sąlygomis. Be abejo, nepasakysi, kad neįmanoma jų išdėstyti hierarchine tvarka. Vienos gali būti laikomos aukštesnėmis už kitas ta prasme, kad aukštesnės jų mentalinės funkcijos, jose gausiau idėjų ir jausmų, daugiau sąvokų, mažiau jutimų ir vaizdų, jų sistematizacija kur kas moksliškesnė palyginti su kitomis, – pavadinkime jas žemesnėmis, – religijomis. Bet kad galėtume atitinkamas religijas suskirstyti, to didesnio kompleksiškumo ir aukštesnio idealumo anaiptol nepakanka. Visos jos yra religijos, lygiai kaip visos gyvos esybės yra gyvūnai – nuo pačių paprasčiausių plastidžių iki žmogaus. Ir jei mes religijas vadiname primityviomis, tai ne todėl, kad ketintume apskritai nuvertinti religiją; juk šios religijos gerbtinos taip pat, kaip gerbtinos visos kitos religijos. Jos atitinka tas pačias reikmes, turi tą pačią reikšmę, priklauso nuo tų pačių priežasčių; taigi gali kuo puikiausiai pasitarnauti atskleidžiant religinio gyvenimo esmę ir padėti išspręsti mūsų užsibrėžtą problemą.

Tačiau kodėl joms teiktina pirmenybė? Kodėl savo tyrimo objektu mes mieliau renkamės jas, o ne kurias nors kitas religijas? Taip daryti verčia metodika.

Pirmiausia naująsias religijas mums pavyks suprasti tik tuomet, jei stebėsime, kaip istorijoje jos palengva formavosi. Istorija yra vienintelis aiškinamasis analitinis metodas, kurį įmanoma čia pritaikyti. Ji, tik ji viena, leidžia mums išskaidyti instituciją į atskirus elementus, nes rodo, kaip jie vienas po kito atsirado laiko tėkmėje. Antra vertus, kiekvieną jų įkurdindama atitinkamų aplinkybių sistemoje, ji mums įduoda vienintelį raktą jo atsiradimo priežastims nustatyti. Ir kaskart, kai imiesi aiškintis kokį nors su žmogumi susijusį dalyką, užfiksuotą tam tikroje laiko atkarpoje, – ar tai būtų religinis tikėjimas, ar moralinė taisyklė, ar juridinis priesakas, ar technikos estetika, ar ekonominė santvarka, – pirmiausia turi grįžti prie pačios paprasčiausios jo formos, apmąstyti ir įvertinti savybes, kuriomis ji tuo savo raidos

tarpsniu apibūdinama, paskui peržvelgti, kaip ji pamažu vystėsi ir darėsi vis sudėtingesnė, kol tapo tokia, kokią dabar matome. Nesunku numanyti, koks svarbus vienas iš kito išsirutuliojančių aiškinimų virtinei išeities taškas, sąlygojantis tuos aiškinimus. Tai grynas kartezianizmo principas: mokslo tiesų grandinėje vyraujanti yra pirmoji grandis. Žinia, negali būti nė kalbos, kad religijotyros pagrindu imtume laikyti sąvoką, suformuotą remiantis kartezianizmu, tai yra loginį konceptą, kiek galima grynesnį, sudarytą vien tik proto galiomis. Mums juk reikia ieškoti konkrečios realybės, kurią tegali atskleisti istoriko ir etnografo tyrinėjimai. Jei ši kardinali nuostata privalo būti pripažinta taikant aibę skirtingų metodų, neginčytinas lieka tvirtinimas, kad daugeliui mokslo prielaidų ji turi itin svarbią įtaką. Nuo tada, kai buvo nustatyta, jog egzistuoja vienaląsčiai organizmai, visai kitaip imta traktuoti biologijos evoliuciją. Taip skirtingai aiškinamos ir religinių faktų detalės – nelygu kas laikoma evoliucijos pagrindu: natūrizmas, animizmas ar kuri nors kita religinė forma. Net labai kvalifikuoti mokslininkai specialistai, jei jie nemano apsiriboti vien savo erudicija, o nori įvertinti analizuojamus faktus, yra priversti pasirinkti vieną ar kitą hipotezę ir ja remtis. Nori jie to ar ne, tačiau jų keliami klausimai įgauna būtent tokią formą: kodėl natūrizmas ar animizmas buvo determinuoti priimti vieną ar kitą aspektą, vienaip ar kitaip plėtotis ar skursti? Kadangi nieko kito nelieka, tik apsispręsti dėl pradinės problemos, ir kadangi pateikta išeitis liečia mokslo visumą, tenka aptarti ir tą pradinę problemą: tai mes ir ketiname daryti.

Beje, be šių netiesioginių išvadų, pačių primityviausių religijų tyrimai reikalauja neatidėliotino dėmesio.

Jei iš tiesų svarbu žinoti, kas yra viena ar kita atskira religija, dar svarbiau ištirti, kas yra religija apskritai. Ši problema visais laikais žadino filosofų smalsumą, ir ne veltui, nes ji domina visą žmoniją. Deja, jai gvildenti paprastai pasirenkamas grynai dialektinis metodas; mokslininkai apsiriboja analizuodami savo nuomonę, savo pažiūras apie religiją, kad iliustruotų tos analizės rezultatus pavyzdžiais, paimtais iš tų religijų, kurios geriausiai tenkina jų lūkesčius. Bet, šio metodo atsisakius, problema taip ir liktų nejudinta, ir reikia dėkoti už didžiulę paslaugą fi-

losofijai, kuri sukliudė eruditams pasmerkti šią problemą paniekai. Juk galima jos sprendimui rasti kitų būdų. Kadangi visos religijos palyginamos, kadangi visos jos yra to paties dalyko atmainos, neabejotinai turi ir visoms bendrų elementų. Šitai teigdami, mes nemanome paprasčiausiai kalbėti apie regimus išorinius požymius, kurie pastebimi visose religijose ir leidžia jau pačių tyrimų pradžioje iš anksto tvirtinti, esą kadangi stebėjimui gana daiktų paviršiaus, giliau skverbtis nėra ko. Tačiau tie išoriniai požymiai suponuoja kitus, giluminius. Visų tikėjimų sistemų ir visų kultų pamatas neabejotinai turi būti tam tikri pagrindiniai vaizdiniai ir ritualinės apeigos, kurios, nepaisant formų įvairovės, visose religijose turi tą pačią objektyvią prasmę ir visur atlieka tas pačias funkcijas. Tie permanentiniai elementai religijose ir sukuria tai, kas yra amžina ir žmogiška; jie aprėpia visą objektyvų turinį idėjos, kuri išreiškiama kalbant apie *religiją* apskritai. Kaip įmanoma juos pažinti?

Tik jau ne stebint kompleksines religijas, iškylančias istorijoje. Kiekvieną jų sudaro tokia elementų įvairovė, kad be galo sunku atskirti antrinius nuo pagrindinių ir esminius nuo neesminių. Kad religijos būtų vertinamos taip, kaip vertinamos Egipto, Indijos ar pagaliau klasikinės antikos religijos! Kokia paini kultų raizgalynė! Kokie daugiaplaniai, kokie kintantys – sulig vietove, šventykla, sulig karta, dinastija, invazija ir t. t. Liaudies prietarai ten sumišę su rafinuočiausiomis dogmomis. Nei religinė mintis, nei religinė veikla tarp tikinčiųjų nebuvo tolygiai pasiskirsčiusi; tikėjimai, kaip ir ritualai, jaučiami skirtingai – nelygu žmonės, aplinka, aplinkybės. Vienur – žyniai, kitur – vienuoliai, dar kitur – pasauliečiai; rasis mistikų ir racionalistų, teologų ir pranašų, ir t. t. Tokiomis aplinkybėmis sunku įžvelgti, kas yra visiems bendra. Žinia, galima rasti būdą vaisingai patyrinėti vieną ar kitą religinę sistemą, vieną ar kitą stebimą, specialiai plačiai išdėstytą faktą, kaip antai aukojimas ar pranašavimas, vienuolystė ar paslaptys; bet kaip prasiskverbti iki bendrojo religinio gyvenimo pamato, kai jį dengia tokia vešli augmenija? Kaip tokioje teologijų sandūroje, tokioje ritualų įvairovėje, tokiame grupuočių margumyne ir individų skirtybėje nustatyti fundamentaliąsias religinio gyvenimo būsenas, bendrus jo požymius?

Visai kas kita žemesnės civilizacijos bendruomenėse. Menkesnis individų protinis išsivystymas, siauresnis grupės išplitimas, išorinių aplinkybių vienodumas – viskas padeda kuo labiau apriboti skirtybes ir variacijas. Grupė nuolatos išlaiko intelektualinį ir moralinį vienodumą, kurio, išskyrus retus atvejus, nematome toliau pažengusiose visuomenėse. Viskas visiems yra bendra. Visi tomis pačiomis aplinkybėmis atlieka tuos pačius stereotipinius veiksmus, o toks elgesio konformizmas išreiškia ir mąstymo konformizmą. Visų sąmonei įsitraukus į tuos pačius sūkurius, individas mažne visai susilieja su gimine. O kai viskas yra vienoda, viskas yra ir paprasta. Sunku rasti ką primityvesnio už tuos mitus, sukomponuotus iš vienintelės temos, kuri be galo be krašto kartojasi, arba už tuos ritualus, atliekamus tik keliais gestais, vis kartojamais ir kartojamais. Liaudies ar žynių vaizduotė neturėjo nei kada, nei kaip ištobulinti ir transformuoti religinių idėjų ir apeigų „žaliavos"; taigi ji ir rodosi visai atvirai ir pati savaime atsiduoda tyrinėtojo valiai, užtenka menkiausių pastangų jai atskleisti. Antraeiliškumas, nereikšmingumas, gausos, prabangos atsiradimas ir plitimas dar nespėjo užgožti esmiškumo[2]. Visa apribota iki tiek, kiek reikalinga, iki to, be ko negalėtų būti religijos. Bet tai, kas būtina, yra ir tai, kas esmiška, kitaip tariant, tai, ką pirmiausia mums svarbu pažinti.

Taigi primityviose civilizacijose randame privilegijuotų atvejų, nes jie paprasti. Štai kodėl etnografai, stebėdami faktų grupes, neretai atskleisdavo tikrų netikėtumų, leidusių naujai pažvelgti į žmogaus institucijų tyrimą. Pavyzdžiui, pirmojoje XIX a. pusėje buvo tikima, kad pagrindinis šeimos asmuo yra tėvas, ir net mintis nekildavo, jog galėtų gyvuoti tokia šeimos struktūra, kur tėvo valdžia toli gražu nevyrautų. Šią nuo seno įsigalėjusią sampratą aukštyn kojomis apvertė Bachofeno atradimas. Dar taip neseniai laikyta akivaizdžiu dalyku, jog giminystę sudarantys

[2] Tai nereiškia, kad bet kokia gausa, bet kokia prabanga trukdo primityviesiems kultams gyvuoti. Priešingai, kiekvienoje religijoje rasime tikėjimų ir apeigų, kurie siekia toli gražu ne siaurai praktinių tikslų (d. III, sk. IV, § 2). Prabanga religiniam gyvenimui būtina; ji net laikoma esmiška. Beje, primityvesnėse religijose jos tėra tik užuomazgos, ir kaip tik tai mums leis sėkmingiau apibrėžti pačią reiškinio esmę.

dvasiniai ir teisiniai ryšiai tėra kita fiziologinių ryšių pusė, ryšių, kurie sąlygoja palikuonių bendrumą. Bachofenas ir jo pasekėjai Mc Lennanas, Morganas ir kiti tebebuvo veikiami tokio prietaro. Kai mes ištyrėme primityvaus klano prigimtį, sužinojome, kad, priešingai, giminystė negali būti apibrėžiama kraujo ryšiais. Bet grįžkime prie religijų. Nagrinėjant religines formas, – o jos mums žinomos geriausiai, – nuo seno susidarė nuomonė, kad dievo samprata siejama su viskuo, kas yra religiška. O religija, kurią toliau tyrinėsime, yra labai svetima bet kuriai dievybės idėjai; ritualuose kreipiamasi į jėgas, kurios gerokai skiriasi nuo kitų, vyraujančių moderniose religijose, ir vis vien jos mums padės geriau suprasti pastarąsias. Taigi nėra nieko neteisingiau kaip panieka, kurią nemaža istorikų rodo etnografų darbams. O juk žinoma, kad, atvirkščiai, įvairiose sociologijos šakose etnografija neretai sukelia vaisingiausius perversmus. Beje, lygiai taip minėtasis vienaląsčių organizmų atradimas pakeitė tokį įprastą požiūrį į gyvybę. Kadangi šių itin primityvių padarų gyvenimas supaprastintas iki esmingiausių požymių, juos gali būti sunku atpažinti.

Tačiau primityvios religijos leidžia ne vien išryškinti sudedamuosius religijos elementus; didžiulis jų pranašumas ir slypi tuose elementuose, kurie gerokai palengvina aiškinimą. Mat faktai čia paprastesni, o sąsajos tarp jų akivaizdesnės. Motyvai, kuriais žmonės aiškina savo veiksmus, mokslinio mąstymo dar neapdoroti ir neiškraipyti; jie artimesni ir panašesni į motyvus, kurie iš esmės tuos veiksmus ir lėmė. Kad gydytojas nustatytų karštinę ir paskirtų tinkamą gydymą, jis turi žinoti, kokia šitos negalės pradžia. Pradinėje stadijoje ligą lengviau diagnozuoti. O kuo ji labiau įsisenėjusi, tuo sunkiau atpažįstama, nes iškyla visokiausių interpretacijų, kuriomis linkstama normalią psichikos būseną išstumti į nesąmoningumo būklę ir ją pakeisti kitomis būsenomis, kur kebliau atpažinti pirmąją. Atstumas tarp sistemingų klejonių ir pirmųjų jų simptomų neretai milžiniškas. Tą patį galima pasakyti ir apie religinį mąstymą. Kuo jis istorijoje labiau progresuoja, tuo labiau priežastys, jį sukėlusios ir vis dar veikiančios, pastebimos tik plačioje interpretacijų sistemoje ir yra jų deformuojamos. Liaudies mitologija ir įžvalgioji teologija atliko savo darbą: primityvius jausmus apraizgė labai įvairiais

jausmais, kurie, atsidūrę šalia pirmųjų ir būdami jų rafinuota forma, tik labai menkai teleidžia atsiskleisti tikrajai prigimčiai. Psichologinis atstumas tarp priežasties ir pasekmės, tarp tariamojo ir tikrojo priežastingumo tapo labai didelis, ir protui darosi vis sunkiau jį aprėpti. Mūsų darbo tęsinys kaip tik šią metodologinę pastabą iliustruos ir patikrins. Pamatysime, kaip primityviose religijose dar ženklios religinių faktų ištakos: mums būtų buvę nepalyginti kebliau daryti išvadas panagrinėjus vien tik modernesnes religijas.

Taigi tyrinėjimai, kurių mes imamės, yra būdas iš naujo gvildenti seną religijų ištakų problemą, *tačiau naujomis aplinkybėmis*. Teisybė, jei ištakomis laikytume pirmąją absoliučią pradžią, problema netektų savo moksliškumo ir reikėtų ryžtingai ją atmesti. Negali juk būti radikalaus momento, nuo kurio religija pradėtų egzistuoti, negali būti ir aplinkinio kelio, kuriuo galėtume ten mintimis nusikelti. Kaip bet kuri kita žmogaus institucija, religija niekur nepasideda. Ir visos šitokios spekuliacijos yra aiškiai susikompromitavusios; jos gali gyvuoti tik subjektyviose ir savavališkose konstrukcijose, visiškai nekontroliuojamose. Mes keliame visai kitokią problemą. Ir norėsime rasti būdą išskirti tikrai egzistuojančias priežastis, nuo kurių priklauso esmingiausios religinio mąstymo ir religinės praktikos formos. O grįžtant prie ką tik išdėstytų motyvų, kuo bendruomenės yra mažiau komplikuotos, tuo lengviau juos pastebėti. Štai kodėl mes stengiamės priartėti prie ištakų[3]. Tai nereiškia, jog ketiname primityvioms religijoms suteikti kokių ypatingų vertybių. Priešingai, jos rudimentinės ir barbariškos; taigi negali būti nė kalbos, kad iš jų darytume tam tikrus etalonus, kuriuos vėlesnėms religijoms teliktų tik atkurti. Tačiau pats jų barbariškumas daro jas instruktyvias; juk tokios būklės jas patogu tyrinėti, čia faktai ir jų sąsajos lengviausiai pastebimi. Fizikas, formuluodamas tiriamų reiškinių dėsnius, stengiasi tuos reiškinius suprastinti, atpalaiduoti

[3] Nesunku numanyti, kad žodžiui „ištakos", kaip ir žodžiui „primityvus", mes teikiame labai sąlyginę prasmę. Juo suvokiame ne absoliučią pradžią, o pačią paprasčiausią socialinę būklę, iki kurios mums įmanoma nusileisti. Kai kalbėsime apie ištakas, istorijos pradžią ar religinį mąstymą, šie posakiai taip ir turi būti suvokiami.

nuo antrinių savybių. O dėl institucijų, tai istorijos priešaušryje gamta spontaniškai pati kūrė tokio pobūdžio suprastinimus. Mums tik lieka jais pasinaudoti. Ir, be abejo, šiuo metodu mes tegalėsime užčiuopti pačius elementariausius faktus. Kai juos, kiek bus įmanoma, išsiaiškinsime, bet kurios naujovės, įvykusios vėliau evoliucijoje, tuo aiškinimu grįstos būti negalės. Tačiau jei mes neketiname neigti jų iškeliamų problemų reikšmės, galime sakyti, jos tik laimės, sprendžiamos savo laiku, ir svarbu jas spręsti tik po tų, kurių mes netrukus imsimės.

II

Mūsų tyrinėjimai domina ne tik religijotyrą. Kiekvienoje religijoje yra sritis, kur peržengiamas grynai religinių idėjų ratas, ir todėl religijos reiškinių studija pateikia būdą atgaivinti problemas, iki šiolei tesvarstytas filosofų.

Jau nuo seno žinoma, kad pirmosios vaizdinių, žmogaus susikurtų apie pasaulį ir save, sistemos yra religinės prigimties. Nerasi religijos, kuri nebūtų svarstymas apie dieviškumą ir drauge nebūtų kosmologija. Jei filosofija ir kiti mokslai yra kilę iš religijos, vadinasi, pati religija pradėjo gyvuoti atstodama mokslus ir filosofiją. Mažiau pastebima tai, kad religija neapsiribojo praturtindama tam tikromis idėjomis jau susiformavusį žmogaus protą; ji prisidėjo prie paties proto formavimo. Žmonės jai labai skolingi ne tik už jos suteiktas žinias, bet ir už tų žinių apdorojimo formą.

Mūsų sprendimų pagrindą sudaro tam tikros esminės sąvokos, dominuojančios visame mūsų intelektualiniame gyvenime, tos, kurias filosofai nuo Aristotelio laikų vadina suvokimo kategorijomis: laiko, erdvės[1], rūšies, kiekio, priežasties, materijos, asmenybės ir kitos sąvokos. Jos atitinka pačias universaliausias daiktų savybes ir yra nelyginant tvirti rėmai, įkalinantys mąsty-

[1] Laiką ir erdvę laikome kategorijomis, nes nėra jokio skirtumo tarp šių sąvokų vaidmens intelektualiniame gyvenime ir vaidmens, kuris tenka rūšies ir priežasties sąvokoms (žr. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, p. 63, 76, Paris, Alcan).

mą; jis negali iš jų taip paprastai išsiveržti, nebent suirdamas, nes neatrodo, kad galėtume mąstyti apie subjektus, nesančius erdvėje ir laike, neturinčius kiekybės ir t. t. Kitos sąvokos eventualios ir nestabilios; mes suvokiame, kad žmogus, visuomenė, epocha gali jų ir stokoti; aukščiau išvardytosios mums atrodo veik neatskiriamos nuo normalaus proto funkcionavimo. Jos yra tarsi proto skeletas. O metodiškai tyrinėjant primityvius religinius tikėjimus, savaime susiduriama su pagrindinėmis išvardytosiomis kategorijomis. Jos atsirado iš religijos ir religijoje; jos – religinės minties vaisius. Prie šio konstatavimo mums teks ne kartą grįžti.

Ši pastaba jau savaime kelia susidomėjimą, tačiau tikrąją svarbą jai suteikia štai kas.

Pagrindinę šios knygos išvadą nusako mintis, kad religija – grynai socialinis dalykas. Religiniai vaizdiniai yra kolektyviniai vaizdiniai, atspindintys kolektyvinę realybę; juk ritualai – elgsenos būdai, kurie susidaro tik susijungusių grupių viduje ir kurie skirti sukelti, paremti arba performuoti tam tikroms tų grupių mentalinėms būsenoms. Tačiau jei kategorijos yra religinės prigimties, jos, kaip kilusios iš religijos, neatsiejamos nuo visų religijos faktų: jos negali netapti ir socialiniais dalykais, kolektyvinio mąstymo produktais. Kadangi mūsų pasiekta šios srities pažinimo pakopa verčia susilaikyti nuo bet kurios radikalios ir išskirtinės tezės, bent jau visai teisėta būtų teigti, kad kategorijose apstu socialinių elementų.

Beje, būtent tuos socialinius elementus kai kuriose kategorijose nūnai ir galima nuspėti. Pavyzdžiui, ar įmanoma įsivaizduoti laiko sąvoką abstrakcija, suformuota iš veiksmų, kuriais mes galėtume laiką skirstyti, matuoti, išreikšti jį objektyviais ženklais; ar įmanoma įsivaizduoti tokį laiką, kuris nebūtų metų, mėnesių, savaičių, dienų seka! Ne, tai neįtikėtina. Mes tegalime laiką suvokti išskaidydami jį į skirtingus momentus. O kokia to skaidymo esmė? Žinia, sąmonės būsenos, kurias mes jau esame patyrę, gali mumyse atgyti tokia pat tvarka, kokia jos iš pradžių rutuliojosi; šitaip atskiros mūsų praeities dalys atgyja ir virsta dabartimi, tačiau nuo esamojo momento jos savaime skiriasi. Kad ir kokia svarbi mūsų asmeniniam patyrimui būtų ta skirtybė, jos

dar neužtenka, kad susiformuotų laiko sąvoka arba laiko kategorija. Paprasčiausiai ji nesusidaro iš mūsų prabėgusio gyvenimo – dalies ar visumos – prisiminimų. Tai abstraktūs ir nepersonaliniai rėmai, kurie aprėpia ne tik mūsų pačių, bet ir visos žmonijos egzistenciją. Tai lyg begalybės paveikslas, kur bet kuri laiko trukmė pateikta proto žvilgsniui ir kur visi įmanomi įvykiai gali rutuliotis nekintamų ir apibrėžtų atramos taškų atžvilgiu. Taip organizuotas *ne mano laikas*, o laikas, kurį objektyviai suvokė visi tos pačios civilizacijos žmonės. Jau vien tai leidžia manyti, kad tokia struktūra turi būti kolektyvinė. Ir iš tiesų, stebėjimai rodo, jog šie būtini atramos taškai, kurių atžvilgiu visi objektai išdėstyti laike, yra paimti iš socialinio gyvenimo. Skirstymas į dienas, savaites, mėnesius, metus ir t. t. atitinka ritualų, švenčių, liaudies iškilmių periodiškumą[5]. Kalendorius atspindi kolektyvinės veiklos ritmą ir garantuoja jos reguliarumą[6].

Tas pat ir su erdve. Hamelinas[7] įrodė, kad erdvė nėra nepažini ir neišmatuojama sfera, kaip įsivaizdavo Kantas: grynai ir absoliučiai homogeniška, ji būtų niekam nereikalinga ir net nesuteiktų prielaidų mąstyti. Erdvės vaizdinys iš esmės yra pirmoji koordinacija, įterpta į juslinių potyrių duomenis. Tačiau ši koordinacija taptų neįmanoma, jei erdvės dalys būtų kokybiškai lygiavertės, jei realiai jas būtų galima vienas pakeisti kitomis. Erdvėje dėstant daiktus, reikia galėti juos dėstyti skirtingose

[5] Šio teiginio pagrindimą žr. Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire religieuse (Travaux de l'Année Sociologique)*, skyrių *La Représentation du temps dans la Religion* (Paris, Alcan).

[6] Čia išryškėja skirtumas tarp juslinių suvokinių ir vaizdų komplekso, kuris padeda mums orientuotis laike, ir laiko kategorijos. Jusliniai suvokiniai ir vaizdai – asmeninės patirties rezultatas ir turi vertę tik tam individui, kuris juos susidarė. O laiko kategorija išreiškia bendrą visos grupės laiką, jei taip galima pasakyti, socialinį laiką. Pati kategorija atrodo socialinis reiškinys. Todėl ji būdinga žmogui; gyvūnui toks vaizdinys svetimas.

Skirtumas tarp laiko kategorijos ir atitinkamų juslinių suvokinių galėtų pasitarnauti ir kalbant apie erdvę, apie priežastį. Galbūt jis padės panaikinti tam tikrą painiavą diskusijose šiais klausimais. Darbo pabaigoje prie šio požiūrio dar grįšime (§ 4).

[7] *Op. cit.*, p. 75 ir toliau.

vietose: vienus dešinėje, kitus kairėje, vienus aukščiau, kitus žemiau, šiaurėje ir pietuose, rytuose ir vakaruose, ir t. t., ir t. t., lygiai taip, kaip laike dėstant sąmonės būsenas jas būtina lokalizuoti apibrėžtomis datomis. Vadinasi, erdvė negalėtų egzistuoti, jei, kaip ir laikas, ji nebūtų dalijama ir diferencijuojama. Bet iš kur tie erdvės esmę sudarantys padalijimai atsiranda? Ji pati juk neturi nei dešinės nei kairės, nei aukštumo nei žemumo, nei šiaurės nei pietų, ir t. t. Visi šie skirtumai akivaizdžiai atsiranda iš to, kad regionams priskirtos skirtingos emocinės vertės. Ir kadangi visi tos pačios civilizacijos žmonės erdvę įsivaizduoja vienodai, darosi aišku, jog tos emocinės vertės ir nuo jų priklausantys skirtumai jiems taip pat turi būti bendri; tai siūlo prielaidą, jog ir vertės, ir skirtumai yra socialinės prigimties[8].

Pasitaiko atvejų, kai šis socialinis požymis tampa akivaizdus. Australijoje ir Šiaurės Amerikoje gyvena bendruomenės, kurios erdvę suvokia kaip didžiulį apskritimą[9], nes ir pati jų stovykla yra apvali, ir erdvės apskritimas padalytas lygiai taip kaip gentinis ratas ir tokiu pavidalu. Ir kiek vienoje gentyje yra klanų, tiek ir atskirų regionų, o stovyklos viduje klanų užimama vieta nusako regionų orientaciją. Kiekvienas regionas apibrėžiamas totemu klano, kuriam tas regionas priskirtas. Pavyzdžiui, zunių genties pueblas suskirstytas į septynis kvartalus, kiekvienas kvartalas – vientisa klanų grupė: veikiausiai pradžioje buvęs vieningas klanas vėliau pasidalijo, o erdvę taip pat sudaro septyni regionai ir visi šie septyni pasaulio kvartalai artimai sąveikauja su pueblo kvartalu, kitaip sakant, su klanų grupe[10]. „Taigi, – teigia Cushingas, – viena dalis, spėjama, turi sąsajų su šiaure;

[8] Kitaip tariant, kad toks derinimas būtų aiškesnis, reikėtų pripažinti, jog visi individai, – nelygu kokia jų organinė ir fizinė struktūra, – yra spontaniškai lygiai taip veikiami skirtingų erdvės dalių; o tai juo labiau neįtikima, nes patys savaime skirtingi regionai emociškai yra pasyvūs. Beje, erdvės padalijimai kinta kintant bendruomenėms; tai įrodo, kad jie nėra susiformavę tik žmogaus prigimtyje.

[9] Žr. Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification* in *Année Sociol.*, VI, p. 47 ir toliau.

[10] *Ibid*, p. 34 ir toliau.

kita atstovauja vakarams, trečia – pietums ir t. t."[11] Visi pueblo kvartalai turi juos simbolizuojančią spalvą; kiekvienas regionas irgi turi savąją, lygiai tokią, kokią pasirinkęs atitinkamas kvartalas. Istorijos raidoje fundamentalių klanų kiekis įvairavo; įvairavo ir erdvės regionų kiekis. Socialinė struktūra tapo erdvės struktūros modeliu, tarsi pirmosios kopija. Tačiau iki dešinės ir kairės skyrimo neprieita, nes šitai apskritai nėra būdinga žmogaus prigimčiai ir veikiausiai nėra religinių, vadinasi, kolektyvinių vaizdinių gavinys[12].

Toliau rasime analogiškų argumentų rūšies, jėgos, asmenybės, veiksmingumo sąvokoms. Net kyla klausimas, ar tik pati prieštaravimo sąvoka nepriklauso nuo socialinių sąlygų. O šitaip manyti leidžia žinojimas, kad jos poveikis mąstymui kitėjo mainantis laikams ir visuomenėms. Šiandien moksliniame mąstyme vyrauja tapatumo principas; tačiau yra plačios vaizdinių sistemos, kurios idėjų istorijoje turėjo didelę reikšmę ir neretai buvo ignoruojamos: tai mitologija – nuo primityviausios iki pačios moksliškiausios[13]. Ir nuolat iškyla esinių problema, esinių, kurie tuo pat metu pasižymi pačiomis prieštaringiausiomis savybėmis, kurie kartu yra vienis ir daugis, materialūs ir dvasiniai, kurie gali be galo be krašto skaidytis ir neprarasti to, kas juos sudaro; mitologijoje tai aksioma, teigianti, jog dalis atstoja visumą. Šios variacijos, kurias patiria istorijoje mūsų logiką šiandien veikiausiai valdantis dėsnis, įrodo, kad šis dėsnis, užuot nuo amžių įsispaudęs į žmogaus psichinę sandarą, bent

[11] *Zuñi Creation Myths*, in *13th Rep. Of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 367 ir toliau.

[12] Žr. Hertz, *La prééminence de la main droite. Etude de polarité religieuse*, in *Rev. Philos.*, décembre 1909. Tas pats klausimas apie erdvės vaizdinio ir kolektyvo formos sąsajas rutuliojamas Ratzel, *Politische Geographie*, skyriuje *Der Raum im Geist der Völker*.

[13] Nenorime tvirtinti, kad mitologinis mąstymas tapatumo principą ignoruoja, bet vis vien jam dažniau ir atviriau nusižengia nei mokslinis mąstymas. Parodysime, kad mokslas negali jo nepažeisti, kur kas skrupulingiau prie jo prisiderindamas nei religija. Šiuo, kaip ir bet kuriuo kitu, atžvilgiu tarp mokslo ir religijos tėra lygmens skirtumai; taigi, nors ir nereikia perdėtai jų vertinti, vis vien svarbu juos pažymėti, nes jie gana reikšmingi.

iš dalies priklauso nuo istorinių, vadinasi, socialinių faktorių. Mes tiksliai nežinome, kokie jie, tik galime daryti prielaidą, jog jie yra[14].

Pripažinus šią hipotezę, naujai sušvinta pažinimo problema.

Iki šiolei gyvavo dvi doktrinos. Vienų nuomone, kategorijos negali būti kilusios iš patyrimo: logiškai jos pirmesnės ir jį sąlygoja. Jos įsivaizduojamos kaip paprasti, nekintami duomenys, imanentiniai žmogaus protui remiantis jo prigimtine konstitucija. Štai kodėl sakoma, jog kategorijos *apriorinės*. Kitiems, priešingai, jos atrodo sudarytos iš atskirų dalių, ir statybos darbas atitenka pačiam individui[15].

Tačiau tiek pirmasis, tiek ir antrasis sprendinys neišvengia rimtų prieštaravimų.

Ar priimtina empirinė tezė? Tuomet iš kategorijų reikėtų atimti visas jų esmines savybes. Iš tiesų jos skiriasi nuo viso kito pažinimo savo universalumu ir būtinumu. Jos yra patys bendriausi konceptai, nes taikomi bet kuriai realybei, ir nėra priskiriamos jokiam atskiram objektui, todėl nepriklausomos nuo bet kurio individualaus subjekto: jos yra ta bendroji vieta, kur susieina visi protai. Maža to, jie ten būtinai susieina, nes mąstymui, kuris yra fundamentalių kategorijų visybė, suteiktas toks autoritetas, tokia galia, iš kurios mes negalime išsivaduoti kada pa-

[14] Šią hipotezę jau buvo iškėlę *Völkerpsychologie* pagrindėjai. Apie ją galima plačiau pasiskaityti trumpame Windelbando straipsnyje *Die Erkenntnisslehre unter dem völkerpsychologischen Gesichtspunkte*, in *Zeitsch. Völkerpsyhologie*, VIII, p. 166 ir toliau. Tuo pačiu klausimu žr. Steinthalio pastabą, *ibid.*, p. 178 ir toliau.

[15] Net Spencerio teorijoje kategorijos grindžiamos asmeniniu patyrimu. Šiuo atžvilgiu vienintelis skirtumas tarp paprasto ir evoliucinio empirizmo yra tas, kad remiantis evoliuciniu empirizmu asmeninio patyrimo rezultatus sutvirtina paveldimumas. Bet toks sutvirtinimas nieko esmiško jiems neduoda; jų sudėtis nepraturtėja nė vienu elementu, kurio ištakų nebūtų individo patyrime. Todėl pagal šią teoriją nūdienė kategorijų iškėlimo būtinybė yra iliuzijos, išankstinio nusistatymo vaisius, gana giliai įaugęs į kūną, bet neturįs prigimtinio pagrindo.

norėję. Kai pamėginame prieš jį sukilti, nusikratyti kai kurių esminių sąvokų, susiduriame su audringu pasipriešinimu. Taigi jos ne tik nuo mūsų nepriklauso, bet dar priverčia mus jas pripažinti.

O empiriniams duomenims būdingi diametraliai priešingi požymiai. Juslinis potyris, vaizdas visada siejasi su apibrėžtu objektu arba grupe tos pačios rūšies objektų ir išreiškia momentinę atskiros sąmonės būseną: esmiškai ji yra individuali ir subjektyvi. Taip pat ir mes gana laisvai galime disponuoti tokios prigimties vaizdiniais. Be abejo, kai mūsų jusliniai potyriai vyksta dabar, jie reiškiasi *faktiškai*. Tačiau *teisiškai* mes liekame visagaliai juos suvokti kitokius, nei jie yra, įsivaizduoti juos slenkančius kitokia tvarka nei toji, kuria jie iškilo. Atsidūrus su jais *vis-à-vis*, paaiškėja, jog niekas mūsų su jais nesieja, iki neįsiterpia kitokio pobūdžio motyvai. Štai du pažinimo būdai, ir jie atrodo tarytum du priešingi intelekto poliai. Šiomis sąlygomis protą laikyti patyrimu reikštų jį užslopinti; reikštų supaprastinti visuotinybę ir būtinybę, charakterizuojančias protą, iki grynų iliuzijų, tikimybių, praktiškai gal ir parankių, bet realybėje niekuo negrindžiamų; vadinasi, loginiame gyvenime, kurį kategorijos reguliuoja ir organizuoja, reikštų nepripažinti objektyvios realybės. Klasikinis empirizmas atsiremia į iracionalizmą; galbūt pastaruoju žodžiu empirizmą ir derėtų apibūdinti.

Apriorizmo teoretikai, nors jiems ir klijuojamos aprioristinės etiketės, su faktais elgiasi kur kas pagarbiau. Ir kadangi jie nelaiko akivaizdžia tiesa, kad kategorijos suformuotos iš tų pačių elementų kaip ir mūsų juslėmis suvokti vaizdiniai, jiems neprivalu jų sistemingai skurdinti atimant bet kurį realų turinį, sumenkinant iki žodinių dirbtinybių. Priešingai, jie palieka joms visus specifinius požymius. Aprioristai yra racionalistai; jie tiki, jog pasaulis turi loginį pavidalą, kurį protas puikiai atspindi. Bet tam tikslui jiems prireikia tam tikros galios peržengti patyrimo slenkstį, papildyti tai, kas jau jam yra betarpiškai duodama; beje, tos nepaprastos galios jie nei paaiškina, nei pagrindžia. Juk negali laikyti paaiškinimu jų tvirtinimo, jog toji galia neatskiriama nuo žmogaus protinės prigimties. Taip pat reikėtų numatyti, iš kur ta nepaprasta prerogatyva ir kaip mes galime

įžvelgti daiktuose sąsajas, kurių negalėtų atskleisti pats daiktų vaizdas. Tvirtinti, kad pats patyrimas tegalimas tik su šia sąlyga, būtų kalbėti ne iš esmės; šitaip problemos neišpręsi. Nes būtina tiksliai žinoti, kaip atsitinka, kad patyrimo neužtenka, bet jis suponuoja išorines ir ankstesnes sąlygas, ir kodėl šios sąlygos įvykdomos kada dera ir kaip dera. Kai stengiamės atsakyti į tuos klausimus, kartais imame įsivaizduoti virš individualaus proto esant aukščiausio tobulumo protą, iš kurio rastųsi individo protas, mistinėmis galiomis įgyjantis stebuklingą gebėjimą: dieviškąjį protą. Bet tokia hipotezė turi bent jau vieną rimtą trūkumą: nenumato patyrimo kontrolės, taigi neatitinka mokslinės hipotezės reikalavimų. Negana to, žmogaus mąstymo kategorijos niekuomet nebūna fiksuojamos apibrėžtai; jos formuojasi, irsta ir vėl formuojasi, ir tai vyksta nenutrūkstama grandine; jos kinta priklausomai nuo vietos ir laiko. O dieviškasis protas, priešingai, nekintamas. Ir kaip ši nekintamybė tą nepaliaujamą kintamybę galėtų aprėpti?

Tokios yra šios dvi koncepcijos, jau daugel amžių vis susiduriančios, ir jei šitie debatai nesiliauja, vadinasi, abiejų argumentai yra tolygūs. Jei protas tėra individualios patirties forma, tada proto jau išvis nebėra. Antra vertus, jei mes jam pripažįstame galias, kurias jis savinasi, bet jų neaiškiname, tuomet protą lyg nubloškiame už gamtos ir mokslo ribų. Šių prieštarų akivaizdoje protas taip ir lieka neapibrėžtas. Tačiau jei pripažįstame kategorijas esant socialinės prigimties, tampa įmanoma nauja elgsena, leidžianti, mūsų manymu, išvengti tų nemalonių prieštaravimų.

Esmingiausias apriorizmo teiginys yra tas, kad pažinimą sudaro dvi neredukuojamų elementų rūšys, tarsi du skirtingi vienas kitą dengiantys sluoksniai[16]. Mūsų hipotezė šį principą visiškai palaiko. Iš tikrųjų, pažinimas, vadinamas empiriniu,

[16] Gali pasirodyti keista, kad apriorizmo mes neapibrėžiame prigimtumo hipoteze. Iš tikrųjų tokia doktrinos koncepcija tėra antraeilė. Tai suprastintas būdas įsivaizduoti, kad racionalistinis pažinimas nepakeičiamas empiriniu pažinimu. Teigti, kad pirmasis prigimtinis, tebūtų pozityvistinis būdas pasakyti, kad jis nėra įprastai suvokiamo patyrimo rezultatas.

vienintelis, kuriuo empirizmo teoretikai kada nors rėmėsi konstruodami protą, yra pažinimas, kurį mūsų sąmonė įgyja tiesiogiai veikiant objektams. Tai individualios būsenos, kurios visos[17] aiškinamos psichine individo prigimtimi. Priešingai, jei, kaip mes manome, kategorijos iš esmės yra kolektyviniai vaizdiniai, jos pirmiausia perteikia kolektyvo būsenas ir priklauso nuo to, kaip kolektyvas sudarytas ir organizuotas, priklauso nuo jo morfologijos, religinių, moralinių, ekonominių institucijų ir t. t. Tarp šių dviejų vaizdinių rūšių tvyro didžiulis atstumas, skiriantis individualų nuo socialaus, ir jau negalima antrųjų kildinti iš pirmųjų, kaip negalima iš individo spręsti apie visuomenę, iš dalies – apie visumą, iš paprasto – apie sudėtingą[18]. Visuomenė – *sui generis* realybė; ji pasižymi savybėmis, kurių visame likusiame pasaulyje nerasi arba nerasi tokiu pavidalu. Ją atspindintys vaizdiniai yra visai kitokio turinio nei grynai individualūs vaizdiniai, ir iš anksto galime būti tikri, jog pirmieji kuo nors papildo antruosius.

Jau pats jų susidarymo būdas kalba apie jų skirtybes. Kolektyviniai vaizdiniai yra plataus sąveikavimo vaisius, sąveikavimo ne tik erdvėje, bet ir laike; juos formavo daugybė skirtingų žmonių, kurie suvienijo, suliejo ir suderino savo intelektą ir jausmus; kartų kartos atidavė tam savo sukauptą patirtį ir žinias.

[17] Bent jau tiek, kiek yra individualių, vadinasi, integraliai empirinių vaizdinių. Bet iš esmės taip nebūna, kad šios dvi elementų rūšys glaudžiausiai nesisietų.

[18] Beje, to atstumo nereikia absoliutizuoti. Nenorime teigti, kad empiriniuose vaizdiniuose nėra racionalistinių vaizdinių apraiškų, lygiai kaip nesakome, kad individas neturi nieko, kas galėtų būti laikoma socialinio gyvenimo ženklu. Jei patirtis būtų visiškai svetima tam, kas yra racionalu, išvis negalima būtų pasitelkti proto; o jei psichinė individo prigimtis absoliučiai nepasiduotų socialiniam gyvenimui, negalėtų būti visuomenės. Išsami kategorijų analizė turėtų ieškoti racionalaus grūdo pačioje individo sąmonėje. Dėstydami išvadas, dar turėsime progos prie šio požiūrio grįžti. O čia tenorime paminėti, kad tarp proto užuomazgų ir proto tikrąja šio žodžio prasme žioji tokia praraja, nelyginant ta, kuri skiria gyvybę sudarančių mineralinių elementų savybes nuo esminių jau susiformavusios gyvybės požymių.

Tam tarsi susikoncentravo ypatingas, nepalyginti turtingesnis ir sudėtingesnis nei individo, intelektas. Todėl nesunku suprasti, kodėl protas įstengia peržengti empirinio pažinimo ribas. Ir ne dėl kokios nors paslaptingos jėgos, o paprasčiausiai todėl, kad žmogus yra dvilypis. Jame gyvena dvi esybės: individuali esybė, kurios individualumas slypi pačiame organizme ir kurios veiklos ratas jau vien todėl yra labai siauras, ir socialinė esybė, intelektualine ir moraline prasme atstovaujanti pačiai aukščiausiai realybei, kurią galime pažinti stebėdami, – aš turiu galvoje visuomenę. Dėl tokio mūsų prigimties dualizmo praktinėje plotmėje negalima moralinio idealo pakeisti utilitariniu akstinu, o mąstymo plotmėje – proto pakeisti individualia patirtimi. Kiek individas susijęs su visuomene, tiek jis pranoksta pats save ne tik mąstydamas, bet ir veikdamas.

Pats socialinis pobūdis leidžia suprasti kategorijų būtinumą. Sakoma, jog idėja būtina tada, kai kažkokiu vidiniu postūmiu ji iškyla galvoje niekuo nepagrįsta. Taigi joje yra kažkas, kas saisto protą, kas priimama be išankstinio svarstymo. Šį savotišką veiksmą nusako apriorizmas, tačiau be jokios analizės; nes tvirtinti, esą kategorijos būtinos todėl, kad be jų neįmanomas mąstymas, reikštų paprasčiausiai pakartoti, kad jos būtinos. Bet jei jų prigimtis tokia, kokią mes joms priskyrėme, vyraujanti jų įtaka jau nestebina. Kategorijos išreiškia pačius bendriausius ryšius tarp daiktų; plėtodamosi ir pranokdamos visas kitas mūsų sampratas, jos iškyla virš visų mūsų intelektualinio gyvenimo apraiškų. Ir jei kuriuo nors laiko tarpu žmonės nesutartų dėl šių esminių idėjų, jei jie neturėtų homogeninės laiko, erdvės, priežastingumo, skaičiaus ir kt. sampratos, bet kokia mąstančių būtybių santarvė taptų neįmanoma, vadinasi, neįmanomas taptų ir bendras gyvenimas. Todėl visuomenė negali palikti kategorijų atskirų asmenų laisvai valiai, pati būdama nuošaliai. Kad galėtų gyventi, jai reikia ne vien pakankamai moralinio konformizmo; ji negali apsieiti ir be minimalaus loginio konformizmo. Taigi savuoju autoritetu ji veikia savo narius ir užkerta kelią nesutarimams. Ar protas atvirai pažeidžia tas bet kokio mąstymo normas? Visuomenė jau nelaiko proto žmogaus protu įprasta šio žodžio prasme, o turi atitinkamą požiūrį į jį. Štai kodėl kai mes

širdies gilumoje bandome atsikratyti šių fundamentalių sąvokų, jaučiamės esą ne visai laisvi, lyg kažkas mūsų viduje ir iš šalies mums priešintųsi. Iš šalies apie mus susidaroma nuomonė, o kadangi mes taip pat esame visuomenės dalis, jai atstovaujame, ji mūsų pačių viduje toms nedrąsioms maištingoms apraiškoms priešinasi; mums atrodo, jog negalime joms pasiduoti, antraip mūsų mąstymas liausis buvęs žmogaus mąstymu. Tokia prigimtis itin specialaus autoriteto, kuris neatskiriamas nuo proto ir kurio veikiami mes patikliai priimame proto įtaigą. Tai visuomenės[19] autoritetas, visuomenės, bendraujančios tam tikrais mąstymo būdais, kurie laikomi būtina bet kurios bendros veiklos sąlyga. Būtinybė, verčianti mus pripažinti kategorijas, nėra paprastų įpročių, kurių naštą nesunkiai galėtume nusimesti, rezultatas; juo labiau tai ne fizinė ir metafizinė būtinybė, nes kategorijos kinta priklausomai nuo vietos ir laiko; tai yra ypatinga moralinė būtinybė, kuri intelektualiniam gyvenimui tokia svarbi, kokia valiai svarbi moralinė priedermė[20].

Bet jei kategorijos iš pradžių perteikia vien socialines būsenas, ar tai nereiškia, kad kitose gamtos srityse jos tegali būti taikomos kaip metaforos? Jei jos suformuotos išskirtinai socialiniams dalykams išreikšti, regis, į kitas sritis tegalėtų patekti tik pagal susitarimą. Kadangi jos padeda mums suvokti fizinį ir

[19] Ne kartą pastebėta, jog socialinių neramumų laikais padaugėdavo protinių sutrikimų. Tai dar vienas įrodymas, kad loginė disciplina – atskiras socialinės disciplinos aspektas. Kai antroji apsilpsta, nukenčia ir pirmoji.

[20] Tarp šios loginės būtinybės ir moralinės priedermės yra panašumo, tačiau, bent jau šiandien, nėra tapatumo. Nūdienos visuomenė į nusikaltėlius žiūri kitaip nei į subjektus, kurių sutrikęs vien tik protas; štai jums ir įrodymas, kad autoritetas, sąlygojamas loginių normų, ir autoritetas, neatskiriamas nuo moralinių normų, nors ir turi svarbių panašumų, nėra tolygūs. Tai dvi to paties tipo rūšys. Įdomu, kur tas skirtumas slypi ir iš kur yra atsiradęs; turbūt atsiradęs ne per seniausiai, nes nuo seno visuomenės sąmonė pamišėlį mažai teskyrė nuo nusikaltėlio. Mes apsiribosim iškeldami klausimą. Iš šio pavyzdžio matome, kokia daugybė problemų iškyla, vos tik imamos analizuoti tos sąvokos; šiaip jos laikomos elementariomis ir paprastomis, o iš tikrųjų pasirodo be galo sudėtingos.

biologinį pasaulį, tegalėtų būti dirbtiniai simboliai, galbūt praktiškai ir naudingi, bet nesusiję su realybe. Taigi grįžkime, tik kitu keliu, prie nominalizmo ir empirizmo.

Tačiau šitaip aiškinantis sociologinę pažinimo teoriją reikštų pamiršti, kad jei visuomenė ir yra specifinė realybė, vis vien ji nėra imperija imperijoje; ji – gamtos dalis, pats tobuliausias jos pasireiškimas. Socialinė karalija yra gamtos karalija, ji skiriasi nuo kitų tik didesniu sudėtingumu. O juk neįmanoma, kad gamta savo esmiškiausiais dalykais skirtųsi nuo savęs pačios – vienur ir kitur. Fundamentalūs ryšiai tarp daiktų, – o juk juos kategorijos ir atspindi, – negalėtų tose karalijose taip jau iš esmės būti nepanašūs. Jeigu dėl tam tikrų priežasčių, kurias dar tirsime[21], jie akivaizdžiau paplinta po socialinį pasaulį, neįtikėtina, kad jų neatsirastų ir kitur, nors ir labiau užslėptu pavidalu. Visuomenė juos iškelia, bet jie nėra jos privilegija. Štai kaip sąvokos, sudarytos pagal socialinių daiktų modelį, gali padėti mums suvokti kitos prigimties daiktus. Bent jau nutolusios nuo savo pirminės reikšmės, jei jos ir atlieka kuria nors prasme simbolinį vaidmenį, tai tie simboliai tvirtai pagrįsti. Jei vien todėl, kad konceptai sukurti, juose rasime nemaža dirbtinumo, vis vien tas dirbtinumas kiek įmanoma labiau seka gamta ir stengiasi kuo arčiau jos atsidurti[22]. Kad laiko, erdvės, rūšies, priežastingumo, asmenybės sampratose yra socialinių elementų, iš to nedera daryti išvados, jog jos stokoja objektyvios vertės. Priešingai, jų socialinė prigimtis veikiau verčia spėti, kad jos pagrįstos daiktų esme[23].

[21] Apie tai kalbėsime knygos išvadose.

[22] Sociologinės pažinimo teorijos požiūriu imanentinis racionalizmas yra tarpinis tarp empirizmo ir klasikinio apriorizmo. Empirizmo požiūriu kategorijos yra grynai dirbtinės konstrukcijos; apriorizmo toretikai, priešingai, teigia, jog tai gamtos duomenys; mums jos tam tikra prasme yra meno kūriniai, tik tokio meno, kuris kaskart tobuliau imituoja gamtą.

[23] Pavyzdžiui, laiko kategorijos pagrindą sudaro socialinio gyvenimo ritmas, ir kadangi egzistuoja visuomenės gyvenimo ritmas, galima neabejoti, jog yra ir kitas, individo gyvenimo ritmas, apskritai pasaulio gyvenimo ritmas. Tik pirmasis, visuomenės gyvenimo ritmas, ryškesnis ir akivaizdesnis nei kiti. Lygiai taip pamatysime, kad rūšies sąvoka buvo suformuota pagal žmonių grupės sąvoką. Bet jei žmonės sudaro natūralias grupes, galime spėti, kad tikrovėje egzistuoja tokios grupės, kurios kartu ir analogiškos, ir skirtingos. Tai natūralios daiktų grupės, sudarančios tipus ir rūšis.

Taip atnaujinta pažinimo teorija rodosi turinti nekliudomai suderinti abiejų tarpusavy besirungiančių teorijų vienas kitam prieštaraujančius pranašumus. Ji išsaugo visus esmingiausius apriorizmo principus, bet kartu įkvėpimo semiasi iš pozityvizmo dvasios, kuriai taip pataikavo empirizmas. Ji palieka protui jo specifinę galią, tačiau jį analizuoja, ir tai vyksta neatsietai nuo stebimo pasaulio. Kaip realybę ji teigia mūsų intelektualinio gyvenimo dualizmą, bet jį pagrindžia remdamasi prigimtinėmis priežastimis. Kategorijos liaujasi buvusios pirminiais ir analizei nepasiduodančiais faktais; ir vis vien jos lieka tokios sudėtingos, kad tų suprastintų analizių, kuriomis tenkinasi empirizmas, negalėtų pakakti. Jos iškyla jau ne kaip itin paprastos sąvokos, kurias kiekvienas gali susidaryti savo stebėjimais ir kurias žmonių vaizduotė bus nelemtai sukomplikavusi, o priešingai, pasireiškia kaip sumanus mąstymo įrankis, kurį žmonių grupės amžiams bėgant kuo rūpestingiausiai nukalė ir kuriame sukaupė geriausią proto kapitalą[24]. Jose tarsi glaustai, koncentruotai perteikta ištisa žmonijos istorijos dalis. Vadinasi, joms suprasti ir įvertinti reikia griebtis kitų metodų nei tie, kurie buvo taikomi iki šiolei. Ir kad galėtume sužinoti, kaip susidarė sampratos, kurių mes patys nesuformavome, negana atsigręžti tik į mūsų sąmonę; reikia žvelgti už mūsų, stebėti istoriją, sukurti ištisą mokslą, kompleksinį mokslą, kuris stumtųsi į priekį iš lėto, bendru darbu. Prie jo prisidėtų ir šis veikalas, esė. Nelaikydami šių klausimų tiesioginiu savo studijos objektu, pasinaudosime kiekviena proga užčiuopti nors keleto klausimų sprendimo užuomazgas, bent ištakas tų sampratų, kurios, būdamos religinės prigimties, vis vien lieka žmogaus mentaliteto pagrindas.

Nemažai daliai protų atrodo, jog kategorijoms neįmanoma priskirti socialinės prigimties neatimant bet kokios spekuliatyvinės vertės; taip yra todėl, kad visuomenė dar per dažnai laikoma ne gamtos apraiška, tad ir ją atspindintys vaizdiniai nesiejami su gamtos atspindėjimu. Tačiau išvada verta tiek, kiek vertas pats principas.

[24] Štai kodėl visai teisėta kategorijas lyginti su mąstymo įrankiais, nes jie savo ruožtu – sukauptas materialinis kapitalas. Beje, tarp trijų – mąstymo įrankio, kategorijos ir institucijos – sąvokų pastebima artima giminystė.

PIRMA DALIS

PRELIMINARINIAI KLAUSIMAI

Pirmas skyrius

Religinio reiškinio ir pačios religijos apibrėžimas[1]

Užsimojus ištirti, kokia religija iš tų, kurias galime pažinti stebėjimais, yra pati primityviausia ir paprasčiausia, pirmiausia reikia nustatyti, kas apskritai laikytina religija; be šito mes arba imsime vadinti religija tokią idėjų ir apeigų sistemą, kuri neturės nieko religiška, arba visai prašausime pro šalį net neužčiuopę religinių reiškinių ir nepastebėję jų esmės. O kad toks pavojus visai realus ir mes neketiname pasinerti į tuščią metodologinį formalizmą, rodo ir tai, jog vienas mokslininkas, šiaip ar taip, daug nusipelnęs lyginamajai religijotyrai, ponas Frazeris, nesilaikė tokio atsargumo ir todėl neįstengė atpažinti neabejotino religiškumo tų tikėjimų ir ritualų, kurie čia bus išdėstyti ir kuriuose mes įžiūrime pirmines žmonijos religinio gyvenimo užuomazgas. Tai išankstinis klausimas, į kurį turime atsakyti pirmiausia. Ne todėl, kad tikėtumės iškart įsiskverbti į pačius reikšmingiausius ir išties viską paaiškinančius religijos požymius; ne, juos galima nustatyti tik po ilgesnių tyrinėjimų. Bet jau dabar reikia ir visai įmanoma nurodyti tam tikrus lengvai pastebimus išorinius ženklus, kurie leistų atpažinti religinius reiškinius visur, kur tik jų esama, ir kurie neleistų jų supainioti su kitais reiškiniais. Šitokio parengiamojo darbo mes netrukus ir imsimės.

[1] Viename darbe, išspausdintame *Année Sociologique* (t. III, p. 1 ir toliau), jau mėginome apibrėžti religinį reiškinį. Ir tuometinis apibrėžimas, kaip matysime, gerokai skirsis nuo pateiktojo šičia. Šio skyriaus pabaigoje (p. 52, past. 1) aiškiname, dėl kokių priežasčių ryžomės tokioms modifikacijoms, kurios, beje, pačios faktų koncepcijos iš esmės nekeičia.

O kad šis darbas duotų laukiamų vaisių, pirmučiausia turime atsisakyti bet kurios išankstinės nuomonės. Žmogus buvo priverstas susidaryti bendrą supratimą apie religiją kur kas anksčiau, nei religijotyra nustatė savo lyginamąją metodiką. Gyvenimo reikmės verčia mus visus, tikinčiuosius ir netikėlius, įgyti nuovoką apie mus supančius daiktus, kuriuos turime nuolat vertinti ir kurie nulemia mūsų pačių elgseną. Bet kadangi šios apriorinės idėjos susiformavusios be jokio metodo, tik iš atsitiktinumų ir netikėtų gyvenimo aplinkybių, jos absoliučiai nepatikimos ir tolesniuose tyrimuose turime griežtai laikytis atokiau nuo jų. Ir to mums reikalingo apibrėžimo elementų nereikia ieškoti nei mūsų prietaruose, nei pomėgiuose, nei įpročiuose; apibrėžimas rasis tik realybėje.

Taigi stokime tos realybės akivaizdon. Palikime ramybėje visas bendrąsias religijos sampratas, imkime nagrinėti konkrečias realias religijas ir pasistenkime nustatyti, ką jos gali turėti bendra; juk religija teapibrėžiama pagal bendrus požymius, aptinkamus visur, kur tik ji yra. Taigi gretindami aprėpsime visas mums žinomas religines sistemas: dabarties ir praeities, pačias primityviausias ir paprasčiausias, taip pat ir pačias naujausias, įmantriausias, – juk neturime jokios teisės nei loginio pagrindo vienas atmesti, o kitas palikti. Tam, kuris religijoje temato natūralų žmogaus veiklos pasireiškimą, visos religijos, be jokios išimties, atrodo šviečiamojo pobūdžio, nes jos visos saviškai išreiškia žmogų, tad gali padėti mums geriau pažinti šią mūsų prigimties pusę. Beje, pastebėjome, kad tyrinėjant religiją bene geriausia bus teikti pirmenybę tokiai jos formai, kuria ji pasireiškia aukščiausios civilizacijos tautose[2].

Tačiau stengdamiesi padėti protui atsikratyti šių įprastinių sampratų, tokių patrauklių, kad jos gali sukliudyti matyti daiktus tokius, kokie jie iš tikrųjų yra, prieš pradėdami mums rūpimą klausimą nagrinėti savarankiškai, peržvelkime keletą labiausiai paplitusių apibrėžimų, kuriais šie išankstiniai nusistatymai pasireiškia.

[2] Žr. aukščiau, p. 7. Mes atsisakome išankstinių apibrėžimų ir metodo jiems suformuoti. Visa tai rasite trumpai išdėstyta mūsų *Règles de la Méthode sociologique*, p. 43 ir toliau. Plg. *Le Suicide*, p. 1 ir toliau (Paris, F. Alcan).

I

Sąvoka, paprastai apibūdinanti visa, kas religiška, yra antgamčio sąvoka. Ši sąvoka apima kiekvieną sistemą, kuri peržengia mūsų suvokimo ribas; antgamtiškas – paslaptingas, nepažinus, nesuprantamas pasaulis. Taigi išeitų, kad religija yra tarsi spėliojimas apie visa tai, ko neapima mokslas, apskritai ko neaprėpia aiškus mąstymas. „Religijos, – tvirtina Spenceris, – tokios diametraliai priešingos savo dogmomis, puikiausiai sutaria tylomis pripažindamos, kad pasaulis ir visa, kas jame glūdi ir jį supa, yra paslaptis, kuri laukia būti išaiškinta"; tad, pagal jį, religijos yra iš esmės „tikėjimas visur buvimu kažko, kas peržengia proto ribas"[3]. Maxas Mülleris irgi kiekvienoje religijoje matė „pastangas suvokti tai, kas nesuvokiama, išreikšti tai, kas neišreiškiama, begalybės siekimą"[4].

Žinia, kai kuriose religijose, ypač krikščionybėje, neapsieita be pakankamai svarbaus paslaptingumo jausmo vaidmens. Beje, šio vaidmens svarba skirtingais krikščionybės istorijos tarpsniais labai įvairavo. Kai kada ši sąvoka pasitraukdavo į antrą planą ar visai išnykdavo. Tarkim, XVII a. žmogui dogma nė kiek nedrumstė proto; tikėjimas be vargo sutarė su mokslu ir filosofija, o tokie mąstytojai kaip Paskalis, jautę, kiek tamsos slypi tuose dalykuose, taip sunkiai sugyveno su savo epocha, kad liko amžininkų nesuprasti[5]. Taigi gali būti per skubota idėją, linkusią į tokius užtemimus, daryti pagrindiniu net ir vien tik krikščionių religijos principu.

Šiaip ar taip, be jokių dvejonių galima tvirtinti, kad religijų istorijoje ši idėja pasirodo labai jau vėlai; ji visiškai svetima ne tik toms tautoms, kurias įprasta vadinti primityviomis, bet ir kitoms, kurios nepasiekė atitinkamo intelektualinės kultūros lygmens. Be abejo, kai matome, kad jos suteikia nereikšmingiems daiktams neįprastų savybių, priskiria pasauliui ypatingus dėsnius,

[3] *Premières principes*, trad. fr. p. 38-39 (Paris, F. Alcan).

[4] *Introduction à la science des religions*, p. 17. Plg. *Origine et développement de la religion*, p. 21.

[5] Ta pati dvasia tvyro ir scholastikos epochoje. Tą liudija ir formuluotė, apibūdinanti to periodo filosofiją: *Fides quaerens intellectum*.

sudarytus iš pačių nesuderinamiausių elementų, apdovanotų kažkokia sunkiai paaiškinama visur buvimo galia, mielai įžiūrime čia paslaptingumo skraistę. Regis, žmonės tegalėjo pasiduoti taip trikdančioms mūsų šiuolaikinį mąstymą idėjoms vien iš bejėgiškumo rasti racionalesnių išeičių. O po teisybei tie be galo mus stebinantys aiškinimai pirmykščiam žmogui atrodo paprasčių paprasčiausi. Jis čia nemato jokio *ultima ratio*, kuriam protas tepasiduoda apimtas nevilties; jam tai pats betarpiškiausias būdas įsivaizduoti ir suprasti, ką jis regi aplink save. Jam nė kiek nekeista, kad žodžiu ar gestu galima valdyti stichijas, sustabdyti ar paspartinti žvaigždžių judėjimą, sukelti lietų ar jį nutraukti ir t. t. Tie ritualai, kuriuos jis atlieka šventai tikėdamas, kad jie suteiks žemei derlingumą, o gyvuliams, kuriais jis minta, vislumą, jo akimis žiūrint, yra tokie pat racionalūs, kaip, mūsų akimis žiūrint, racionalūs yra agrotechnikos darbai, agronomų numatyti tiems patiems tikslams. Galios, visokiausiais būdais jo panaudojamos savo reikmėms, jam neatrodo nė kiek paslaptingos. Tai tik jėgos, be abejo, truputį skirtingos nuo tų, kurias gali sukurti šiuolaikinis mokslininkas ir kuriomis moko mus naudotis: paprasčiausiai jos kitaip elgiasi ir nesiduoda valdomos tų pačių dėsnių; bet tam, kuris jomis tiki, jos yra tokios pat suprantamos, kaip šiandien fizikui suprantama svorio jėga ar elektra. Beje, šiame darbe matysime, kad sąvoka „gamtos jėgos" veikiausiai bus atsiradusi iš sąvokos „religinės jėgos"; taigi abiejų šių sąvokų neturėtų skirti tokia gili bedugnė, kuri skiria tą, kas „racionalu" ir kas „iracionalu". Net tai, kad religinės jėgos dažnai suvokiamos kaip dvasinės esybės, sąmoninga valia, nėmaž neįrodo jų iracionalumo. Protas nesibaido *a priori* pripažinti, kad vadinamuosius negyvus kūnus, lygiai kaip ir žmonių kūnus, valdo proto galios, nors šiuolaikinis mokslas su tokia hipoteze labai jau sunkiai apsipranta. Kai Leibnizas pasiūlė suvokti išorinį pasaulį kaip milžinišką dvasių visuomenę ir tarp tų dvasių viešpataujančius ryšius kaip dvasinius ryšius, – kitokių juk negalėjo nė būti, – jis manė sukūręs racionalistinį veikalą ir šitame visuotiniame animizme nematė nieko, kas galėtų įžeisti intelektą.

Beje, antgamčio idėja, kokią mes suvokiame, susifomavo ne taip seniai: iš tiesų ji leidžia numanyti priešingą idėją, idėją to,

ką ji neigia ir kas neturi nieko pirmapradiško. Kad kai kuriuos reiškinius galima būtų priskirti prie antgamtinių, reikėjo iš anksto turėti nuovoką, jog egzistuoja *natūrali daiktų tvarka*, kitaip tariant, jog visatos reiškiniai susiję būtinaisiais ryšiais, vadinamais dėsniais. Tuomet visa, kas pažeidžia tuos dėsnius, turėjo besąlygiškai atsidurti už gamtos, vadinasi, už proto ribų: kadangi tai, kas šia prasme natūralu, yra ir racionalu, būtinieji ryšiai teišreiškia loginį reiškinių siejimosi būdą. Tačiau šito visuotinio determinizmo sąvoka atsirado neseniai; net didiesiems antikos mąstytojams nepavyko šito iki galo suvokti. Tai įsitvirtino su pozityviojo mokslo pergale; pozityvusis mokslas remiasi šiuo postulatu, ir jis tai įrodė pasiekęs didžiulę pažangą. O kol determinizmo nebuvo ar jis dar buvo nepakankamai įsigalėjęs, stebuklingiausiuose reiškiniuose nematyta nieko, kas atrodytų nesuprantama... Kol nesužinota, kas reiškiniuose ir daiktuose yra nekintama ir nepalenkiama, kol čia tebuvo įžiūrimas atsitiktinės valios darbas, tol turėjo atrodyti visai natūralu, kad viena ar kita valia panorėjusi gali tą tvarką keisti. Štai kodėl stebuklingo jėgų įsikišimo, kurį senovėje žmonės priskyrė dievams, jie nelaikė jokiais stebuklais, šį žodį suvokiant šiuolaikine prasme. Jiems tai buvo gražūs, reti ir klaikūs reginiai, nuostabos ir žavėjimosi objektai (*mirabilia, miracula*); bet čia jie neįžvelgė jokio žingsnio į paslaptingą pasaulį, kur protas negali prasiskverbti.

Mums tokia galvosena juo geriau suprantama, mat ji nėra visai išnykusi. Determinizmo principas, šiandien neabejotinai įsitvirtinęs gamtos ir fizikos moksluose, į socialinius mokslus imtas diegti tik prieš šimtą metų ir dėl jo įtakos iki šiol vis dar ginčijamasi. Tik nedaug protų tvirtai laikosi nuostatos, kad visuomenės gyvena laikydamosi būtinų dėsnių ir sukuria natūralią, gamtos karaliją. Tuomet čia jau įmanomi tikri stebuklai. Tarkim, gali būti, kad įstatymų leidėjas sukuria niekam tikusią instituciją tik primesdamas savo valią kitiems, kad pakeičia vieną socialinę sistemą kita – lygiai kaip tiekos religijų išpažinėjai pripažįsta, kad dieviškoji valia ištraukė pasaulį iš nebūties arba gali savavališkai vienas būtybes paversti kitomis. Socialinių reiškinių srityje mūsų mentalitetas nepaženges toliau už pirmykščio žmogaus mentalitetą. Tačiau kalbėdami apie sociologiją daugybė amžininkų vis dar laikosi šios pasenusios sampratos, bet

ne todėl, kad visuomenių gyvenimas jiems atrodytų tamsus ir paslaptingas; priešingai, jie taip lengvai pasitenkina tais aiškinimais, taip užsispyrę laikosi tų iliuzijų, kurias nuolat neigia patirtis, todėl, kad socialiniai reiškiniai jiems atrodo pats aiškiausias dalykas pasaulyje, todėl, kad jie nejaučia jų realios tamsybės; todėl, kad dar nepripažino būtinybės remtis sunkiais gamtos mokslų metodais, idant palengva išsklaidytų tas tamsumas. Ta pati galvosena glūdi daugelio religinių tikėjimų ištakose, ir tie tikėjimai stebina mus primityvumu. Žmonės ne iš religijos, o iš mokslo sužinojo, kad daiktai yra sudėtingi ir sunkiai suprantami.

Tačiau, tvirtina Jevonsas[6], žmogaus protui nebūtina pasikaustyti grynai mokslo žiniomis, kad jis pamatytų reiškiniuose apibrėžtą nuoseklumą, nekintamą eiliškumą ir, antra vertus, galėtų stebėti, kaip dažnai ta tvarka pažeidžiama. Atsitinka, kad netikėtai užtemsta saulė, kad lietaus nėra tada, kai jo laukiama, kad mėnulis nesirodo, kai po periodinio dingimo jau turėtų šviesti, ir t. t. Ir kadangi šie reiškiniai pažeidžia įprastą įvykių seką, jie aiškinami nepaprastomis, tai yra antgamtinėmis, priežastimis. Štai šitaip antgamčio idėja ir bus kilusi istorijos pradžioje, ir nuo tol religinis mąstymas jau susirado savo tikrąjį objektą.

Bet pirmiausia reikia pasakyti, kad antgamtiškume nėra nė menkiausios netikėtumo potekstės. Nauja, kaip ir sena, sudaro dalį gamtos. Tvirtindami, kad paprastai reiškiniai eina vienas po kito nustatyta tvarka, sykiu pastebime, kad ta tvarka visuomet tik apytikrė, kad ji nėra kiekvieną kartą tolygi ir esama aibės išimčių. Jei turime bent kiek patirties, esame įpratę, jog mūsų lūkesčiai dažnai apviliami, ir tie nusivylimai per dažnai kartojasi, kad galėtų atrodyti nepaprasti. Tam tikras eventualumas, galimumas yra mūsų patyrimo duomuo, lygiai kaip ir tam tikras vienodumas; todėl ir neturime jokio pagrindo manyti, kad juos sąlygoja visiškai skirtingos priežastys ir jėgos. Taigi, kad susidarytume nuovoką apie antgamtiškumą, neužtenka būti netikėtų įvykių liudytojais; šie įvykiai dar turi būti suvokiami kaip neįmanomi, tai yra nesuderinami su tvarka, kuri, teisingai ar ne, mums atrodo normaliame pasaulyje būtina. Šią būtinos tvarkos

[6] *Introduction to the History of Religion*, p. 15 ir toliau.

sąvoką pamažu suformavo pozityvieji mokslai, todėl priešingos prasmės sąvoka negalėtų būti atsiradusi anksčiau už juos.

Maža to, nesvarbu, kaip žmonės įsivaizdavo naujoves ir eventualumus, kuriuos pateikia patirtis, šiuose vaizdiniuose nėra nieko, kas padėtų apibūdinti religiją. Mat religinės sampratos pirmiausia išreiškia ir išaiškina ne tai, kas daiktuose yra keista ir anomalu, o priešingai – ką jie turi pastovaus ir reguliaraus. Dažniausiai dievai kur kas rečiau pasitarnauja teikdami žinių apie baisenybes, keistumus ir anomalijas nei apie įprastą pasaulio reiškinių eigą, žvaigždžių judėjimą, metų laikų kaitą, kasmetinį augmenijos sužaliavimą, rūšių nenutrūkstamumą ir t. t. Taigi dar toli gražu, iki sąvoka „religinis" sutaps su sąvokomis „nepaprastas" ir „netikėtas", – Jevonsas atsako, kad tokia religinių jėgų samprata nėra primityvi. Veikiausiai šias jėgas pradėta įsivaizduoti aiškinant suirutes ir nelaimes ir tik paskui jau – aiškinant gamtos tolygumą[7]. Bet taip ir lieka neaišku, kas paskatino žmones pamažu joms priskirti akivaizdžiai priešingas funkcijas. Beje, hipotezė apie šventąsias esybes, kurios pradžioje neva teatlikusios negatyvų ramybės drumstėjų vaidmenį, yra visai nepagrįsta. Pamatysime, kad, iš esmės pažvelgus į pačias paprasčiausias žinomas religijas, visų jų pagrindinis rūpestis – konkrečiai prižiūrėti, kad gyvenimas tekėtų tvarkingai[8].

Taigi paslapties idėja nė kiek neoriginali. Ne ji suteikta žmogui, o pats žmogus ją sukūrė savomis jėgomis, kaip, beje, ir šios idėjos priešybę. Štai kodėl ši idėja pasireiškia tik nedaugelyje modernių religijų ir užima labai menką vietą. Ir neįmanoma religinių reiškinių apibūdinti neatsisakius daugumos apibrėžtinų dalykų.

II

Neretai religiją bandoma apibrėžti dar viena idėja – dieviškumo idėja. „Religija, – tvirtina A. Reville'is, – yra žmogaus gyvenimo

[7] Jevons, p. 23.

[8] Žr. d. III, sk. II.

apibrėžimas ryšiu, vienijančiu žmogaus dvasią ir paslaptingą dvasią, kuriai paklūsta pasaulis ir pats žmogus ir su kuria jam gera jaustis susijungus"[9]. Tiesa, jei dieviškumą suvoktume tiesiogine ir siaurąja šio žodžio prasme, toks apibrėžimas neaprėptų daugybės akivaizdžiai religinių dalykų. Mirusiųjų vėlės, visų rūšių ir visų rangų dvasios, kuriomis gamtą apgyvendino įvairiausių tautų religinė vaizduotė, visuomet yra ritualų, o kartais ir reguliaraus kulto objektas, bet tikrąja to žodžio prasme tai nėra dievai. O kad jie įeitų į religijos apibrėžimą, užtenka žodį „dievas" pakeisti dviem suprantamesniais žodžiais: „dvasinė esybė". Šitaip ir pasielgė Tyloras: „Sistemingai tyrinėjant žemesnės civilizacijos genčių religijas, svarbiausias pirmasis atskaitos taškas – apibrėžti ir patikslinti, kas laikoma religija. Jei šiuo žodžiu norima laikyti tikėjimą aukščiausiąja dievybe, tam tikra dalis genčių pasijus atskirtos nuo religinio pasaulio. Šis per siauras apibrėžimas turi rimtą trūkumą: jis sutapatina religiją su kai kuriais pavieniais dariniais. Regis, verčiau pateikiant minimalų religijos apibrėžimą reikėtų sakyti, jog religija – tikėjimas dvasinėmis esybėmis"[10]. Dvasinėmis esybėmis laikytini sąmoningi subjektai, apdovanoti galiomis, didesnėmis nei daugumos žmonių. Toks apibūdinimas tinka mirusiųjų vėlėms, gerosioms ir blogosioms dvasioms, demonams ir – įprasta šio žodžio prasme – dievybėms. Ypač svarbu pažymėti, kas būdinga religijos sampratai, įtrauktai į tą apibrėžimą. Vienintelį ryšį, kurį mes galėtume palaikyti su tokiomis esybėmis, sąlygoja joms suteikta prigimtis. Jos – sąmoningos būtybės, ir mes galime jas paveikti tik taip, kaip paprastai veikiama sąmonė, tai yra psichologiškai, stengdamiesi jas įtikinti ar sujaudinti žodžiais (prašymais, maldomis) arba dovanomis ir aukomis. Kadangi religijos tikslas – sutvarkyti mūsų santykius su tomis ypatingomis esybėmis, religija tegalės viešpatauti ten, kur meldžiamasi, kur aukojama, kur vyksta atgailos ritualai ir t. t. Šit ir būsime suradę labai paprastą kriterijų, kuris leis skirti, kas yra „religinis", o kas – ne. Šiuo

[9] *Prolégomènes à l'histoire des religions*, p. 34.

[10] *La civilisation primitive*, I, p. 491.

kriterijumi nuolat remiasi Frazeris[11], o jam įkandin ir dauguma etnografų[12].

Tačiau kad ir koks akivaizdus atrodytų šis apibrėžimas religiškai išlavintam mūsų mentalitetui, yra nemaža dalykų, kuriems to apibrėžimo nieku gyvu nepritaikysi, nors jie neabejotinai priklauso religijos sričiai.

Pirmiausia tai pasakytina apie didžiąsias religijas, kur dievų ir dvasių idėjos nėra, o jei ji ir turi kokį vaidmenį, tai tik antraeilį, visai nereikšmingą. Tai – budizmas. Budizmas, anot Burnoufo, „priešingai brahmanizmui, išreiškia moralę be dievo ir ateizmą be Gamtos"[13]. „Jis nepripažįsta dievo, nuo kurio priklausytų žmogus, – teigia Barthas, – jo doktrina yra absoliučiai ateistinė"[14]. Oldenbergas savo ruožtu budizmą vadina „bedieve religija"[15]. Iš tiesų budizmo esmė glūdi keturiuose sakiniuose, kuriuos tikintieji vadina keturiomis tauriomis tiesomis[16]. Pirmoji tiesa teigia, kad egzistuoja kančia, susijusi su nenutrūkstama įvykių tėkme; antroji sako, kad kančios priežastis – troškimai; trečioji moko, kad vienintelis būdas nutraukti kančią – išsivaduoti iš troškimų; ketvirtoji tiesa nurodo tris etapus, kuriuos reikia pereiti, kad įveiktum kančias: tai dora, meditavimas, pagaliau išmintis, visiškas doktrinos įvaldymas. Nuėjęs šiuos tris etapus, pasieki kelio galą, išsivadavimą, aukščiausią palaimos būseną – nirvaną.

Beje, nė viename šių principų nerasi užuominos apie dieviškumą. Budistui nerūpi, iš kur atsirado šitas tapsmo pasaulis, kuriame jis gyvena ir kenčia; jis priima pasaulį kaip faktą[17] ir deda visas pastangas iš jo išsivaduoti. Antra vertus, darbuoda-

[11] Nuo pat pirmo *Golden Bough* leidimo, I, p. 30-32.

[12] Būtent Spenceris ir Gillenas, netgi Preussas vadino magiškomis visas neindividualizuotas religines jėgas.

[13] Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 2e édit., p. 464. Paskutinis teksto žodis reiškia, kad budizmas net nepripažįsta Amžinosios gamtos egzistavimo.

[14] Barth, *The Religions of India*, p. 110.

[15] Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 51 (trad. fr., Paris, F. Alcan).

[16] Oldenberg, *Ibid.*, p. 214, 318. Plg. Kern, *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, I, p. 389 ir toliau.

[17] Oldenberg, p. 258, Barth, p. 110.

masis dėl išsigelbėjimo jis tegali pasikliauti savimi; jis „neturi jokio dievo, kuriam galėtų dėkoti, taip pat ir kovodamas jis nesišaukia jokio dievo pagalbos"[18]. Užuot meldęsis, užuot kreipęsis į aukščiausiąją esybę ir šaukęsis jos paramos, jis sutelkia savo mintis ir medituoja. Tai nereiškia, kad „jis įžūliai neigia egzistuojant būtybes, vadinamas Indros, Agni, Varuna vardais, tačiau mano esąs joms nieko neskolingas ir neturįs su jomis jokių reikalų"[19], mat jų galia veikia tik šio pasaulio gėrybes, o jos jam bevertės. Taigi jis yra ateistas, nes visai nesidomi, yra dievai ar ne. Beje, net jei jie ir būtų, ir dar apdovanoti nepaprastomis galiomis, šventas, išsivadavęs žmogus laiko save aukštesniu už dievus; nes žmogaus vertę sudaro ne jo darbai, o tiktai jo pasistūmėjimo išganymo keliu laipsnis[20].

Reikia pridurti, kad, bent jau kai kuriose budizmo atšakose, Budą pradėta laikyti dievybe. Jam statomos šventyklos, jis tapo garbinimo objektu, beje, labai kukliu, nes tas garbinimas apsiriboja keliais gėlių žiedais ir relikvijų bei šventintų paveikslėlių dievinimu. Šitai ne kas kita, o tik pagarbus atminimo išreiškimas. Tačiau pradžioje Budos sudievinimas, jei toks pasakymas tikslus, yra būdingas Šiaurės budizmui. „Iš šiandien jau žinomų duomenų galima teigti, kad Pietų budistai, – sako Kernas, – ir mažiau apsišvietę Šiaurės budistai mano Budą esant jų doktrinos kūrėją, tarsi jis būtų buvęs žmogus"[21]. Be abejo, jie priskiria Budai nepaprastų galių, aukštesnių, nei turi dauguma mirtingųjų; toks tikėjimas Indijoje labai senas ir religijų įvairovėje ypač svarbus tuo, kad didis šventasis paprastai apdovanotas išskirtinėmis dorybėmis[22]; o sykiu jis nėra dievas, net nei žynys ar magas, nors ir turi antžmogiškų sugebėjimų, kurie dažnai

[18] Oldenberg, p. 314.

[19] Barth, p. 109. „Aš nuoširdžiai įsitikinęs, – kalbėjo ir Burnoufas, – jei Šakija nebūtų susidūręs su Panteono dievais, kurių vardus suminėjau, jis nebūtų jautęs jokio poreikio juos išgalvoti" (*Introd. à l'hist. du bouddhisme indien*, p. 119).

[20] Burnouf, *Op. cit.*, p. 117.

[21] Kern, *Op. cit.*, I, p. 289.

[22] „Didelis šventumas būtinai lydimas antgamtinių sugebėjimų – tuo Indijoje visuotinai tikima ir tą vienintelę atramą protuose turėjo rasti Šakija" (Burnouf, p. 119).

priskiriami žyniams ir magams. Antra vertus, garbiausių mokslininkų nuomone, ši teizmo rūšis ir jį lydinti kompleksinė mitologija tebus išvestinė, pakitusi budizmo atmaina. Buda pradžioje buvo laikomas „išmintingiausiu iš žmonių"[23]. „Koncepcija Budos, kuris nėra žmogus, pasiekęs aukščiausią dieviškumo pakopą, – sako Burnoufas, – nebūdinga idėjoms, kurios sudaro paprastųjų sutrų pagrindą"[24], ir, to paties autoriaus žodžiais tariant, „jo žmogiška prigimtis – toks visų akivaizdžiai pripažintas faktas, kad padavimų autoriams, kuriems stebuklai tiek nedaug tereiškia, net į galvą neatėjo po Budos mirties padaryti jį dievu[25]. Ir tuomet iškyla dar vienas klausimas, ar kada nors Buda įstengė visiškai atsisakyti žmogaus savybių ir ar turime kokią nors teisę jį visiškai sutapatinti su dievu[26]. Šiaip ar taip, jis yra itin ypatingos prigimties ir jo vaidmuo nemaž nepanašus kaip kitų dieviškų asmenų. Pirmiausia dievas – gyva būtybė, su kuria žmogus privalo skaitytis ir kuria gali pasitikėti; o Buda mirė, pasiekė nirvaną ir jau nieko nebegali pakeisti žmogaus gyvenimo tėkmėje[27].

Tačiau, kad ir ką manytume apie Budos dieviškumą, regis, ši koncepcija visai svetima tam, kas iš tiesų esminga budizmui. Budizmo esmė pirmiausia slypi išsigelbėjimo sąvokoje, ir tik siekimas išsigelbėti leis pažinti gerąją doktriną ir ją taikyti. Be abejo, jei Buda tos doktrinos nebūtų atskleidęs, ji nebūtų ir pažinta; bet šitai įvyko, ir Budos darbas atliktas. Nuo tol jis nustojo buvęs būtinu religinio gyvenimo faktoriumi. Keturias šventąsias tiesas taikyti įmanoma net tuomet, kai žmonių atmintis jau seniai

[23] Burnouf, p. 120.

[24] Burnouf, p. 107.

[25] Burnouf, p. 302.

[26] Kernas šitai nusako tokiais žodžiais: „Vienu atžvilgiu jis yra žmogus, kitu – jis nėra žmogus; o dar kitais atžvilgiais jis nei viena, nei kita" (*Op. cit.*, I, p. 290).

[27] „Idėja, kad dieviškasis Bendruomenės vadovas nesitraukia iš savo aplinkos, gyvena tarp savųjų kaip jų mokytojas ir valdovas ir todėl jo garbinimas ne kas kita, o šito bendro gyvenimo nenutrūkstamumo išraiška, – ši idėja budistams visai svetima. Jų mokytojas pasinėręs į nirvaną; tikintieji šauksis jo, tik jis negalės jų išgirsti" (Oldenberg, *Op. cit.*, p. 368).

bus ištrynusi vardą to, kuris tas tiesas atskleidė[28]. Visai kitokia yra krikščionybė, ji nebūtų suvokiama be visur esančio ir visuomet garbinamo Kristaus; nes per amžinai gyvą ir kasdien meldžiamą Kristų tikinčiųjų bendruomenė nepaliaujamai bendrauja su aukščiausiu dvasinio gyvenimo šaltiniu[29].

Visa, kas aukščiau pasakyta, tinka ir kitai didžiajai Indijos religijai – džainizmui. Beje, abi doktrinos išreiškia beveik tokią pat pasaulio ir gyvenimo sampratą. „Kaip ir budistai, – teigia Barthas, – džainistai yra ateistai. Jie nepripažįsta pasaulio kūrėjo; pasaulį laiko amžinu ir nedviprasmiškai neigia, kad jame galėtų būti kokia amžina ir tobula būtybė. *Jina* tapo tobulas, bet toksai visą laiką nebuvo". Džainistai, bent jau dalis jų, kaip ir Šiaurės budistai grįžo prie savotiško deizmo; Dekhano įrašuose randamas *Jinapati* vardas – tai panašu į aukščiausiąjį Jiną (Džainą), kuris ten vadinamas pirmuoju kūrėju; bet toks teiginys, anot to paties autoriaus, „prieštarauja pačių autoritetingiausių rašytojų aiškinimams"[30].

Beje, abejingumas dieviškumui toks būdingas budizmui todėl, kad ši nuostata kartais pasireiškia jau brahmanizme, iš kurio abi minėtosios religijos ir kilusios. Bent jau brahmanizmo teorija kai kuriomis savo formomis aiškino pasaulį „grynai materialistiškai ir ateistiškai"[31]. Laikui bėgant daug dievybių, kurias Indijos tautos pirmiausia išmoko garbinti, tarsi išsilydė į tam tikrą beasmenį ir abstraktų vienio principą, visko, kas egzistuoja, esmę. Ši aukščiausioji realybė neturi nieko bendra su dieviškuoju asmeniu, ji slypi žmoguje, veikiau ji ir žmogus sudaro vienį, nes už jos nieko nėra. Kad ją susirastų ir su ja susilietų, žmogui nereikia iš šalies ieškoti kokios išorinės atramos; užtenka susikoncentruoti ir pasinerti į meditaciją. Oldenbergas teigia: „Kai budizmas dar tik leidosi į tą didžiulį žygį mėgindamas

[28] „Budizmo doktrina pačiais esmingiausiais bruožais galėtų gyvuoti tokia, kokia yra iš tikrųjų, o Budos sąvoka jai taip ir liks svetima" (Oldenberg, p. 322). Tai, kas pasakyta apie istorinį Budą, liečia ir visus mitologinius Budas.

[29] Tą pačią prasmę išreiškia ir Max Müller, *Natural Religion*, p. 103 ir 190.

[30] *Op. cit.*, p. 146.

[31] Barth, in *Encyclopédie des sciences religieuses*, VI, p. 548.

įsivaizduoti tokį išganymo pasaulį, kur pats žmogus rastų išsigelbėjimą, leidosi kurti religiją be dievo, šiam bandymui jau buvo parengusi dirvą brahmanizmo teorija. Dieviškumo samprata pamažu traukėsi; senųjų dievų veidai blykšdami nyko; ir nūnai Brahma stūkso amžinoje dvasios ramybėje, jo sostas iškilęs aukštai virš žemiškojo pasaulio, ir telieka vienintelis asmuo, kuris gali aktyviai dalyvauti didžiame išsilaisvinime: žmogus"[32]. Štai visai nemenka dalis religinės evoliucijos, kurią iš esmės sudaro kaskart ryškėjantis dvasinės esybės ir dievybės atsitraukimas. Štai jums didžiosios religijos, kur šaukimasis dievybės, pasigailėjimo, aukojimai, maldos nedaug tereiškia ir todėl jose nerasite išskirtinio žymens, iš kurio galima būtų atpažinti grynai religines apraiškas.

Tačiau net ir deistinėms religijoms būdinga daugybė ritualų, visiškai atsijusių nuo bet kokios dievų ar dvasinių esybių idėjos. Pirmiausia galioja aibė draudimų. Antai Biblijoje liepiama moteriai kas mėnesį tam tikrą laiką gyventi atsiskyrus[33]; izoliacijai moteris pasmerkiama ir gimdymo metu[34]; draudžiama poron sukinkyti asilą ir arklį, dėvėti drabužį, išaustą iš kanapių su linų pluoštu[35], – ir visai neįsivaizduojama, kokią reikšmę šiems draudimams turi tikėjimas į Jahvę; juk čia su juo nėra jokių sąsajų ir tie draudimai jo negalėjo dominti. Tą patį galima būtų pasakyti ir apie daugumą valgio draudimų. Hebrajams ir šie draudimai nėra išskirtiniai; įvairiais pavidalais ir tokio pat pobūdžio jie aptinkami įvairiausiose religijose.

Tiesa, tie ritualai yra grynai negatyvūs; bet vis vien lieka religiniai. Maža to, tarp jų pasitaiko ir tokių, kurie iš tikinčiojo reikalauja aktyvių ir pozityvių prievolių, tačiau jų esmė ta pati. Jie veikia patys ir jų veiksmingumas nepriklauso nuo jokios dieviškosios galios; jie automatiškai sukelia tokius padarinius, kurie ir įprasmina jų egzistavimą. Jie nėra nei maldos, nei aukos kokiai nors būtybei, nuo kurios geros valios priklausytų geidžiamas rezultatas, tas rezultatas pasiekiamas mechaniniu rituali-

[32] *Le Bouddha*, p. 51.

[33] *Sam* 21, 6.

[34] *Kun* 12.

[35] *Įst* 22, 10–11.

nės procedūros veiksmu. Antai toks yra vedų religijoje aukojimas. „Aukojimas, – sako Bergaigne'is, – daro tiesioginę įtaką dangaus reiškiniams"[36]; jis visagalis pats savaime, be jokios dieviškosios įtakos. Tai jis, pavyzdžiui, išlaužė požemio, kur buvo įkalinta aušra, duris, ir išvaduota ji sutvisko dienos šviesa[37]. Tą patį galima pasakyti ir apie specialiai pritaikytas giesmes, kurių giedojimas prišaukė į žemę liūtis ir *be dievų pagalbos*[38]. Tolygų poveikį turi ir tam tikri savęs kankinimai. Ir ne tik: „Auka yra pati tikriausia pirmoji priežastis, kuriai priskiriama ne tik žmonių, bet ir dievų pradžia... Tokia koncepcija visai pagrįstai gali pasirodyti keista. Tačiau ji aiškinama kaip viena iš paskutinių idėjos apie aukos visagalybę pasekmių"[39]. Todėl visoje pirmoje Bergaigne'io darbo dalyje kalbama tik apie auką, o dievybėms ten neteikiama jokios reikšmės.

Toks faktas būdingas ne vien vedų religijai; priešingai, jis yra plačiai apibendrinantis. Kiekviename kulte yra apeigų, kurios paveikia pačios, savo savybėmis, ir joks dievas tarp ritualą atliekančio individo ir geidžiamo tikslo neįsiterpia. Kai per Tabernakulių šventę judėjas tam tikru ritmu mojuoja gluosnio šakelėmis, jis taip nori sujudinti orą ir prišaukti vėją ar lietų; ir jei šis ritualas teisingai atliekamas, buvo šventai tikima, jog jį pabaigus geidžiamas reiškinys pasirodys savaime[40]. Beje, šitai ir paaiškina, kodėl mažne visi kultai teikia didžiausią svarbą materialiajai apeigų daliai. Toks religinis formalizmas, ko gero, pirminė teisinio formalizmo forma, atsiradęs iš to, kad ištartina formulė, atliktini judesiai su juose pačiuose slypinčiu poveikiu šio netektų, jei tiksliai nepakartotų to modelio, kuris lemia sėkmę.

[36] *La religion védique*, I, p. 122.

[37] *Op. cit.*, p. 133.

[38] „Joks tekstas, – teigia Bergaigne'is, – geriau nepaliudys įsitikinimo žmogaus magišku poveikiu dangaus vandenims kaip X, 32,7, kur šis tikėjimas išreikštas apibendrintais žodžiais, tinkamais tiek nūdieniam žmogui, tiek ir realiems ar mitologiniams protėviams: „Nemokša paklausė mokslinčiaus; jo pamokytas, jis veikia, ir šit to mokymo nauda: jam pasiseka išgauti srauniųjų vandenų tekėjimą" (p. 137).

[39] *Ibid.*, p. 139.

[40] Daugiau pavyzdžių rasime Hubert, str. *Magia* in *Dictionnaire des Antiquités*, VI, p. 1509.

Taigi esama ritualų be dievų ir net atliekami tokie ritualai, kurie sukuria dievus. Visos religinės savybės išplaukia ne vien iš dieviškųjų asmenų; ir esama tokių kultinių ryšių, kurių tikslas kitoks nei suvienyti žmogų ir dievybę. Vadinasi, religijos neišsemia dievų ir dvasios idėja, todėl ji ir negali būti apibrėžiama kaip vien tik nuo jos priklausoma.

III

Visus tuos apibrėžimus atidėję į šalį, patys imkimės spręsti šią problemą.

Pirmiausia atkreipkime dėmesį, jog visomis tomis formuluotėmis mėginama tiesiogiai išreikšti religijos prigimtį kaip vientisą. Elgiamasi taip, lyg religija sudarytų kažkokią nedalomą visybę, o juk ji yra visybė, suformuota iš dalių; tai daugiau ar mažiau kompleksinė mitų, dogmų, ritualų, apeigų sistema. O visybė juk tegali būti apibrėžiama atsižvelgiant į ją sudarančias dalis. Taigi kur kas metodiškiau pamėginti apibūdinti elementarius reiškinius, sąlygojančius bet kurios religijos atsiradimą, ir tik paskui imtis sistemos, susidariusios tiems reiškiniams susijungus. Šis metodas juo labiau pageidautinas, kad pastebima tokių religinių reiškinių, kurių nepriskirtum jokiai religijai. Tai reiškiniai, sudarantys folkloro medžiagą. Iš esmės jie yra dingusių religijų liekanos, padrikos atplaišos; tačiau pasitaiko ir tokių reiškinių, kurie susiformavo veikiami lokalinių priežasčių. Europos šalyse krikščionybė pasistengė šiuos reiškinius absorbuoti ir asimiliuoti; ji juos nudažė savąja, krikščioniška spalva. Ir vis dėlto dar daug jų atkakliai išsilaikė iki pat nesenų laikų arba autonomiškai tebesilaiko iki šiolei: gegužės medžio, vasaros solsticijos, karnavalų šventės, įvairiausi tikėjimai, susiję su gerosiomis dvasiomis, vietiniais demonais ir t. t. Nors šių faktų religinis pobūdis pamažu ir blanksta, jų religinė svarba vis dar tebėra tokia, kad jie leido Mannhardtui ir jo mokyklai atnaujinti religijotyrą. Ir apibrėžimas, kuriame į tai nebus atsižvelgta, neapims religiškumo sąvokos.

Religiniai reiškiniai lengvai pasidalija į dvi pagrindines grupes: tikėjimai ir ritualai. Pirmieji yra pažiūrų sistemos, juos

sudaro vaizdiniai; antrieji – apibrėžto veikimo būdai. Šių dviejų grupių sąvokos skiriasi tiek, kiek skiriasi mąstymas ir judėjimas.

Nuo kitos žmogaus praktikos, ypač moralinės, ritualai skiriasi savo tikslo pobūdžiu. Moralinė norma, kaip ir bet kuris ritualas, mums nurodo veikimo būdus, tačiau jų tikslai skiriasi. Todėl pirmiausia reikėtų apibūdinti ritualo tikslą ir tik tada jau – patį ritualą. O to tikslo esmė ir glūdi tikėjime. Taigi tik apibrėžus tikėjimą galima apibrėžti patį ritualą.

Visiems žinomiems religiniams tikėjimams, paprastiems ir kompleksiniams, būdingas bendras bruožas: jie suponuoja realių ir idealių įsivaizduojamų daiktų skirstymą į dvi grupes, dvi priešingas rūšis, paprastai apibūdinamas skirtingais terminais, kuriuos gana gerai atitinka žodžiai *profaniškas* ir *sakralus*. Religinio mąstymo skiriamasis bruožas ir yra pasaulio skirstymas į dvi sritis: pirmąją sudaro visa, kas sakralu, šventa, antrąją – visa, kas profaniška, pasaulietiška. Tikėjimai, mitai, padavimai, legendos yra arba vaizdiniai, arba vaizdinių sistemos, išreiškiančios sakralinę daiktų esmę, jiems priskirtas dorybes ir galias, jų istoriją, jų tarpusavio santykius ir santykius su profaniškais daiktais. Tačiau sakralios yra ne vien personalinės esybės, vadinamos dievais ar dvasiomis; sakralūs gali būti ir uola, medis, šaltinis, akmuo, šipulys ar namas, vienu žodžiu, bet kuris daiktas. Sakralus gali būti ir ritualas; ritualo, kuriame visai nebūtų sakralumo, net ir nerastume. Yra žodžiai, sakiniai, formulės, kurias tegali ištarti pašvęstųjų asmenų lūpos. Yra gestai, judesiai, kuriuos gali atlikti ne visi. Jei vedų aukojimas buvo toks veiksmingas, jei, kaip žinome iš mitologijos, jis pats kūrė dievus užuot padėjęs užsitarnauti jų malonę, tai todėl, kad jame glūdėjo savybė, lygintina nebent su pačių švenčiausių esybių savybe. Taigi sakralinių objektų ratas negali būti apibrėžtas visiems laikams; jo platumas priklauso nuo religijų. Šit kodėl budizmas laikomas religija: todėl, kad nors ir nėra dievų, jis pripažįsta sakralinių dalykų egzistavimą – būtent keturias šventas tiesas ir su jomis susijusias praktikas[41].

[41] Nekalbant apie išminčių, apie šventąjį, kuris praktikuoja tas tiesas ir todėl yra šventas.

Iki šiol apsiribojome išvardydami kaip pavyzdžius keletą sakralių dalykų; dabar reikia nurodyti, kuo jie skiriasi nuo profaniškų.

Pirmiausia reikėtų nustatyti vietą, kuri jiems skiriama esybių hierarchijoje. Įprasta juos laikyti savo vertybėmis ir galia nepalyginti aukštesniais už profaniškus daiktus ir žmogų, kai šis tėra žmogus ir pats savaime neturi nieko šventa. Iš tiesų palyginti su jais jis užima žemesnę ir priklausomą padėtį; ir šis įsivaizdavimas nėra toks jau neteisingas. Tik čia nerastume nieko, kas iš tikrųjų būtų esminga šventumui. Nepakanka, kad vienas daiktas būtų priklausomas nuo kito ir tuomet tas antrasis jam būtų šventas. Vergai priklausomi nuo savo šeimininkų, valdiniai – nuo valdovo, kareiviai – nuo vadų, žemesnės klasės – nuo valdančiųjų klasių, šykštuoliai – nuo savo aukso, garbėtroška – nuo valdžios ir nuo rankų, tą valdžią laikančių; o jei sykiais kalbama apie žmogų, kad jo religija – kokios nors gyvos būtybės ar daiktai, kuriems jis teikia svarbią reikšmę ir viršenybę prieš save, neabejotina, jog visais atvejais turima galvoje metaforinė prasmė ir tuose santykiuose nėra nieko grynai religinio[42].

Antra vertus, nereikia pamiršti, jog yra įvairiausio pobūdžio sakralinių dalykų, kurių akivaizdoje žmogus gana laisvai jaučiasi. Sakralumas priskiriamas amuletui, bet ta pagarba, kurią jis įkvepia, nėra niekuo nepaprasta. Net savo dievų akivaizdoje žmogus ne visada jaučiasi nusižeminęs; dažnai jis panaudoja tikrą fizinę prievartą, kad iš jų išgautų tai, ko trokšta. Jis muša fetišą, kuriuo nėra patenkintas, ir su juo susitaiko, kai tik šis darosi sukalbamesnis ir nesispyrioja tenkinti savo garbintojo įgeidžius[43]. Kad imtų lyti, mėtomi akmenys į versmę arba šventu laikomą ežerą, kur manoma gyvenant lietaus dievą; tikima, jog šitaip šaukiamas jis bus priverstas išeiti ir pasirodyti[44]. Beje, reikia pripažinti, jog žmogus nuo savo dievų yra priklausomas, ir toji priklausomybė abipusė. Juk ir dievams reikia žmogaus; be

[42] Tai nereiškia, kad tie santykiai negalėtų įgyti religinio pobūdžio. Tačiau nebūtinai.

[43] Schultze, *Fetichismus*, p. 129.

[44] Tokių papročių pavyzdžių rasime Frazerio knygoje *Golden Bough*, 2e édit., I, p. 81 ir toliau.

dovanų ir aukų jie mirtų. Mes turėsime progos parodyti, kaip šitokia dievų priklausomybė nuo savo tikinčiųjų egzistuoja net pačiose idealistiškiausiose religijose.

Tačiau jei grynai hierarchinis skirtumas tarp sakralumo ir profaniškumo yra pernelyg apibendrintas ir netikslus vertinimo pagrindas, sakralumui apibrėžti telieka vienintelis heterogeniškumo kriterijus. Heterogeniškumo apibūdinant daiktų klasifikaciją ir ją skiriant nuo bet kurios kitos užtenka todėl, kad ta klasifikacija ypatinga: *ji yra absoliuti*. Žmogaus mąstymo istorijoje nerasi kito tokio dviejų kategorijų pavyzdžio, kur daiktai būtų labiau diferencijuoti ir taip radikaliai priešingi vienas kitam. Tradicinė gėrio ir blogio priešprieša nublanksta prieš šią; juk gėris ir blogis yra du priešingi to paties moralinio vertinimo poliai, kaip sveikata ir liga tėra dvi skirtingos gyvenimo fakto būklės, o sakralumą ir profaniškumą žmogaus protas visada ir visur suvokė kaip atskirus tipus, kaip du pasaulius, kurie neturi nieko bendra. Jėgos, pastebimos viename, nėra tos pačios, kurios veikia kitame, tik stipresnės; jos iš esmės visai kitokios. Tyrinėjant religijas, tos priešingybės buvo suvoktos skirtingai. Vienur atskiriant šias dvi daiktų rūšis pasirodė gana juos lokalizuoti dviejuose skirtinguose fizinės visatos regionuose; kitur vieni daiktai nublokšti į idealią transcendentinę aplinką, o kitiems priskirtas visas materialusis pasaulis. Bet nors kontrasto formos įvairuoja[45], pats kontrasto faktas yra universalus.

Nederėtų tvirtinti, kad esybė niekada negali pereiti iš vieno šių pasaulių į kitą, tačiau būdas, kuriuo ir kada šis perėjimas vyksta, aiškiai pabrėžia esminį abiejų sferų dualizmą. Tas perėjimas – tikra metamorfozė. Tai rodo daugelio tautų atliekami įšventinimo ritualai. Įšventinimas – ištisa virtinė apeigų, kurių tikslas įtraukti jaunuolį į religinį gyvenimą: pirmą kartą jis atitrūksta nuo grynai profaniško gyvenimo, kur prabėgo jo vaikystė, ir patenka į sakralinių daiktų ratą. Ir ši būklės permaina

[45] Koncepcija, pagal kurią profaniškumas priešpriešinamas šventumui, kaip iracionalumas priešpriešinamas racionalumui, aiškumas – paslaptingumui, tėra viena iš formų, kuriomis ši priešprieša reiškiama. Susiformavus mokslui ji įgavo profaniškumo pobūdį, ypač kalbant apie krikščionių religijas; todėl ir tapo aišku, kad ši priešprieša negali liesti šventų dalykų.

suvokiama ne kaip paprasta nuosekli tolesnio gyvenimo raida, o kaip *totius substantiae* transformacija. Sakoma, kad tuo metu jaunuolis miršta, kad toks konkretus asmuo, koks buvo, liaujasi egzistavęs ir akimirksniu jo vietoje stoja kitas. Jis atgimsta nauju pavidalu. Todėl rengiamos apeigos, skirtos realizuoti tai mirčiai ir atgimimui, ir toji mirtis ir atgimimas suvokiami ne simboline, o tiesiogine prasme[46]. Argi šito neįrodo faktas, kad tarp profaniškos būtybės, kokia jaunuolis buvo, ir religinės būtybės, kokia jis tapo, nutrūksta ryšys?

Tas heterogeniškumas dažnai virsta tikru antagonizmu. Abu pasauliai suvokiami ne tik kaip atskiri pasauliai, o kaip priešiški vienas kitam ir pavydžiai besirungiantys. Ir kadangi galutinai priklausyti vienam pasauliui tegalima visai atsisakius kito, žmogus yra skatinamas *visiškai* pasitraukti iš profaninio pasaulio ir gyventi tik religinį gyvenimą. Iš čia kilusi ir vienuolystė, kai šalia ir už natūralios aplinkos, kur dauguma žmonių gyvena įprastai, organizuojamas kitoks gyvenimo būdas, kone priešingybė anajam. Iš čia ir mistinis asketizmas, besistengiantis išnaikinti visa, kas dar žmogui likę iš to, prie ko jis buvo prisirišęs pasaulietiškame gyvenime. Pagaliau iš čia visos religinės savižudybės formos – loginis šio asketizmo užbaigimas, nes vienintelis būdas galutinai pabėgti iš profaninio gyvenimo – pabėgti iš gyvenimo apskritai.

Beje, šių dviejų gyvenimų priešprieša pasireiškia ir išoriniu ženklu, kuris be vargo leidžia juos atpažinti. Kadangi sakralumo samprata žmogaus sąmonėje yra visuomet ir visur atskirta nuo profaniškumo sampratos, kadangi juntame tarp jų loginę tuštumą, protas nenuginčijamai prieštarauja tam, kad tokie dalykai būtų painiojami ar turėtų sąlytį; kadangi toks painiojimas ar pernelyg tiesioginis gretimumas per daug prieštarauja skirtingumui, įsispaudusiam sąmonėje, sakralinis, šventas įprasta

[46] Žr. Frazer, *On some Ceremonies of the Central Australian Tribes* in *Australasian Association for the Advancment of Science*, 1901, p. 313 ir toliau. Beje, koncepcija yra be galo apibendrinta. Indijoje paprasčiausias dalyvavimas įšventinimo akte turi tą patį poveikį; įšventintasis, vien tik patekęs į sakralinių daiktų ratą, jau įgyja naują „aš" (žr. Hubert et Mauss, *Essai sur le Sacrifice*, in *Année Sociol.*, II, p. 101).

šio žodžio prasme daiktas yra toks daiktas, kurio profanas neturi ir negali nebaudžiamas liesti. Be abejo, šis draudimas nesiekia tokio laipsnio, kad bendravimas tarp abiejų pasaulių pasidarytų neįmanomas; juk jei profanas negalėtų palaikyti nė menkiausio ryšio su sakraliu, šis niekam nebūtų reikalingas. Šitas santykiavimas ne tik pats savaime yra itin subtilus, reikalaujantis didelio atsargumo, o įšventinimas gana sudėtingas[47], jis dar ir įmanomas tik su sąlyga, jei profanas atsisakys savo esminių ypatybių ir pats taps tam tikru laipsniu šventas. Abu tipai negali suartėti ir kartu išsaugoti prigimties savybes.

Jau žinome pirmąjį religinių tikėjimų kriterijų. Be abejo, abu šie pagrindiniai tipai turi antrinių rūšių, kurios taip pat nelabai vienos prie kitų dera[48]. Tačiau religiniam reiškiniui ypač būdinga, kad jis suponuoja pažinto ir pažinaus pasaulio padalijimą į dvi rūšis, kurios apima visa, kas egzistuoja, bet viena su kita griežtai nesiderina. Sakraliniai daiktai yra tokie daiktai, kuriuos saugo ir nuo kitų izoliuoja draudimai, o profaniniai daiktai – tokie, nuo kurių tie draudimai saugo ir kurie privalo laikytis nuo pirmųjų tam tikru atstumu. Religiniai tikėjimai yra vaizdiniai, išreiškiantys šventų daiktų prigimtį ir jų sąsajas vienų su kitais arba su profaniniais daiktais. Pagaliau ritualai yra elgesio taisyklės, nurodančios, kaip žmogus privalo su šventais daiktais elgtis.

Kai tam tikras kiekis šventų daiktų susieti koordinacijos ir subordinacijos ryšiais ir galų gale susiformuoja tam tikra vieninga sistema, kuri neįeina į jokią kitą to paties tipo sistemą, tuomet tikėjimų ir atitinkamų ritualų visetas sudaro religiją. Šis apibrėžimas rodo, jog religija nebūtinai turi būti apibrėžta viena ir ta pačia idėja, ji neapsiriboja vieninteliu principu, kuris kiek įvairuodamas – nelygu jį sąlygojančios aplinkybės – būtų iš esmės tapatus pačiam sau: tai visuma, suformuota iš skirtingų ir sąlygiškai individualizuotų dalių. Kiekviena homogeninė sakralinių daiktų grupė ar kiekvienas bet kurios svarbos sakralinis

[47] Žr. aukščiau mūsų mintis apie įšventinimą, p. 43.

[48] Toliau parodysime, kaip, pavyzdžiui, tam tikros sakralinių daiktų rūšys, nederančios tarpusavy, nesuderinamos taip, kaip sakralumas nesuderinamas su profaniškumu (d. II, sk. I, § 2).

daiktas yra organizacinis centras, apie kurį traukos veikiama sukasi tikėjimų ir ritualų grupė, pavienis kultas; nors ir kokia religija būtų unitarinė, vis vien pripažįsta sakralinių daiktų pliuralizmą. Net krikščionybė, bent jau jos konfesija katalikybė, be dieviško asmens, beje, trilypio ir drauge vieno, pripažįsta Mergelę Mariją, angelus, šventuosius, mirusiųjų sielas ir t. t. Todėl religija paprastai neapsiriboja vieninteliu kultu, tai ištisa kultų sistema, turinti tam tikrą autonomiją. Ši autonomija, beje, kintama. Retkarčiais kultai susisteminami pagal hierarchiją ir pajungiami kuriam nors vyraujančiam kultui, kuris juos galiausiai absorbuoja; bet pasitaiko ir taip, kad jie paprasčiausiai gyvuoja greta ir susijungia. Religija, kurią toliau nagrinėsime, mus ir supažindins su tokios organizacijos pavyzdžiu.

Kartu paaiškėja, kad gali egzistuoti grupės religinių reiškinių, kurie nepriklauso jokiai susiformavusiai religijai, nes dar nėra arba jau nebėra integravęsi į religinę sistemą. Jei bent vienas iš minėtųjų kultų dėl tam tikrų motyvų ir išsilaikė, kai visuma, kurios dalį jis sudarė, išnyko, tai šis kultas gyvuos tik dezintegruotas. Šitaip atsitiko daugybei agrarinių kultų, išlikusių folklore. Kai kuriais atvejais tai net ne kultas, o paprasčiausios apeigos, paskiras ritualas, išsilaikęs tokiu pavidalu[49].

Nors šis apibūdinimas tėra preliminarus, jis jau leidžia numanyti, kaip reikėtų suformuluoti svarbiausią religijotyros problemą. Kai tikima, jog šventos esybės nuo kitų tesiskiria joms priskiriamų galių stiprumu, nesunku suprasti, kaip žmonės prie tokios minties priėjo: tereikia išsiaiškinti, kokios yra tos jėgos, kurios savo išskirtine energija galėjo taip paveikti žmogaus protą ir įkvėpti jam religinių jausmų. Tik jei, kaip jau bandėme išdėstyti, sakraliniai daiktai iš prigimties skiriasi nuo profaninių, jei jie kitos esmės, sprendžiama problema yra kompleksinė kitu požiūriu. Mat kyla klausimas, kas galėjo priversti žmogų įžvelgti pasaulyje du heterogeniškus ir nepalyginamus pasaulius, kai jusliniai potyriai nerodė nieko, kas įkvėptų mintį apie tokį radikalų dualizmą.

[49] Pavyzdžiui, kai kurie vestuvių ar laidotuvių ritualai.

IV

Šis apibūdinimas tinka dviem grupėms faktų, kurie, nors giminingi, vis vien prašosi atskiriami: tai magija ir religija.

Magiją irgi sudaro tikėjimai ir ritualai. Ji, kaip ir religija, kupina mitų ir dogmų. Tik jie, be abejo, labiau rudimentiniai, nes, siekdama techninių ir utilitarinių tikslų, magija negaišta laiko grynai spekuliacijai. Nesvetimos jai ir apeigos, aukojimai, apsivalymai, maldos, giesmės ir šokiai. Tačiau esybės, kurias iššaukia magas, jėgos, kuriomis jis manipuliuoja, ne tik tos pačios prigimties kaip jėgos ir esybės, kurių šaukiasi religija, bet labai dažnai visai tapačios. Taigi ir mažiausiai pažengusiose bendruomenėse mirusiųjų vėlės iš esmės yra šventi daiktai ir todėl tampa religinių ritualų objektu. Tačiau jos daug reiškia ir magijoje. Australijoje[50], kaip ir Melanezijoje[51], Graikijoje[52], kaip ir krikščionybę išpažįstančiose tautose, mirusiųjų vėlės, mirusiųjų kaulai, plaukai laikomi mediumais, kuriais dažniausiai naudojasi magas. Į magijos veiksmus įtraukiami ir demonai. Beje, demonai irgi apsupti draudimų; jie irgi atriboti, gyvena savame pasaulyje, ir neretai juos sunku atskirti nuo tikrų dievų[53]. Net pačioje krikščionybėje argi velnias nėra puolęs angelas ir, net nesigilinant į jo prigimtį, argi jis nėra religinio pobūdžio vien todėl, kad pragaras, kuriam jis pasmerktas, yra būtinas krikščionybės mechanizmas? Pasitaiko, jog magas šaukiasi tikrų ir oficialių dievybių. Retkarčiais – svetimtaučių dievų; pavyzdžiui, graikų magai versdavo įsikišti Egipto, asirų ar judėjų dievus. Kai kada kreipiamasi į nacionalinius dievus: magiškojo kulto objektais neretai tapdavo Hekatė ir Diana; lygiai taip krikščioniškoji magija pasitelkė Mergelę Mariją, Kristų, šventuosius[54].

[50] Žr. Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 534 ir toliau, *Northern Tribes of Central Australia*, p. 463; Howitt, *Native Tribes of S. E. Australia*, p. 359-361.

[51] Žr. Codrington, *The Melanesians*, sk. XII.

[52] Žr. Hubert, str. *Magia* in *Dictionnaire des Antiquités*.

[53] Pavyzdžiui, Melanezijoje *tindalo* reiškia kartais religinę, o kartais magišką dvasią (Codrington, p. 125 ir toliau, 194 ir toliau).

[54] Žr. Hubert et Mauss, *Théorie générale de la magie*, in *Année Sociologique*, t. VII, p. 83-84.

Taigi galima būtų teigti, kad magija negali būti griežtai atskirta nuo religijos; kad magija prisodrinta religijos, kaip religija prisodrinta magijos, ir todėl neįmanoma jų atskirti ir vieną apibrėžiant nepaminėti kitos. Tačiau tokią tezę būtų sunkoka palaikyti, nes religija atvirai šlykštisi magija, o magija jaučia neslepiamą priešiškumą religijai. Magija su profesiniu džiugesiu imasi profanuoti šventus daiktus[55], savo ritualuose ji daro viską priešingai religinėms apeigoms[56]. O religija savo ruožtu jei ir ne visais laikais smerkė ir draudė magijos ritualus, vis vien į juos žiūri nepalankiai. Kaip pažymėjo Hubertas ir Maussas, mago veiksmuose yra kažkas ryškiai antireliginiška[57]. Kad ir kokie saitai jungtų šias dvi institucijas, vis vien jos kurioje nors vietoje susipriešina; juo svarbiau nustatyti, kur jos išsiskiria, nes ketiname tirti tik religiją iki tos ribos, kur prasideda magija.

O jas skiriančią demarkacijos liniją galima brėžti taip.

Grynai religiniai tikėjimai yra bendri tam tikram žmonių kolektyvui, kuris renkasi į vieną vietą ir atlieka bendras ritualines apeigas. To kolektyvo nariai ne tik kiekvienas individualiai išpažįsta tikėjimą; jis yra tos žmonių grupės dalyvis ir ją jungia. Taip susijungę individai jaučiasi vieni su kitais susiję bendro tikėjimo saitais. O bendruomenė, kurios nariai susijungę draugėn, nes vienodai įsivaizduoja sakralinį pasaulį bei jo santykius su profaniniu pasauliu ir tą bendrąjį vaizdinį perteikia identiškomis apeigomis, – toji bendruomenė vadinama Bažnyčia. Beje, istorijoje mums neteko susidurti su religija, kuri neturėtų Bažnyčios. Vienur ji siaurai nacionalinė, kitur – išplitusi toli už nacionalumo sienų; vienur apima visą tautą (Roma, Atėnai, hebrajų tauta), kitur – tik konfesiją (krikščionių bendruomenės protestantai); vienur ją valdo šventikų luomas, kitur ji daugmaž visai neturi jokios nuolatinės valdžios[58]. Tačiau visur, kur pastebimas

[55] Pavyzdžiui, juodosiose mišiose profanuojama ostija.

[56] Į altorių atsisukama nugara ir einama aplink altorių nuo kairės, o ne dešinės pusės.

[57] *Loc. cit.*, p. 19.

[58] Be abejo, retas dalykas, kad apeigoms nevadovautų kuris nors asmuo; net barbariškiausiose visuomenėse paprastai skiriami žmonės, kuriems numatomas svarbus socialinis vaidmuo – tiesiogiai daryti įtaką religiniam gyvenimui (pavyzdžiui, kai kurių Australijos bendruomenių vietinių grupių vadai). Tačiau toks pareigų suteikimas dar labai nenusistovėjęs.

religinis gyvenimas, jo pagrindą sudaro apibrėžta grupuotė. Šią sąlygą atitinka net privačiais vadinami kultai, tokie kaip namų kultas ar korporacijos kultas, nes abiem atvejais kulto apeigas atlieka atitinkamas kolektyvas – šeima ar korporacija. Beje, kaip šios atskiros religijos tėra bendresnės religijos, kuri aprėpia gyvenimo visumą[59], specialios formos, taip ir tos siauresnės bažnyčios iš tiesų tėra koplyčios, koplyčios platesnėje Bažnyčioje, kuri dėl savo didumo dar labiau nusipelno vadintis šiuo vardu[60].

Kitaip yra su magija. Be abejo, maginiai tikėjimai visuomet turi tam tikro bendrumo; dažniausiai jie pasklidę plačiuose bendruomenės sluoksniuose, ir nesunku rasti tautų, kur tokius tikėjimus praktikuojančių yra ne mažiau nei grynos religijos išpažinėjų. Tik maginiai tikėjimai pasireiškia ne jungdami žmones, dalyvaujančius jų tikėjimų apeigose, į vieningą grupę, gyvenančią tokį pat gyvenimą. Magijos Bažnyčios nėra. Tarp mago ir jo patarimų klausiančių individų, lygiai kaip ir tarp pačių individų, nėra patvarių ryšių, tokių, kurie visus tų apeigų narius paverstų vieno dvasinio kūno nariais, kaip vieno dievo išpažinėjus, to paties kulto garbintojus. Magas turi ne Bažnyčią, o klientūrą, ir jo klientai gali kuo puikiausiai apsieiti nepalaikydami jokių tarpusavio santykių, jie gali net nepažinti vieni kitų; ir pažintis su magu paprastai būna atsitiktinė, trumpalaikė, panašiai kaip ligonio pažintis su savo gydytoju. Kartais tiems santykiams suteikiamas oficialumas ir viešumas šioje situacijoje nieko nekeičia, faktas, kad magas veikia viešai, jo nesusieja reguliaresniais ir patvaresniais ryšiais su tais, kurie kreipiasi į jį pagalbos.

Teisybė, tam tikrais atvejais magai kuria savo bendrijas: pasitaiko, kad jie daugiau ar mažiau periodiškai renkasi, bendrai švenčia ir atlieka kai kuriuos ritualus; puikiai žinoma, kokią vietą užima Europos folklore raganų susiėjimai. Bet tokios susivienijusios bendrijos magijai yra absoliučiai nebūtinos; jos

[59] Atėnuose namų kulto dievai tebuvo specializuotos miesto dievų formos. Lygiai taip pat viduramžiais brolijų globėjai – tie patys kalendoriniai šventieji.

[60] Paprastai Bažnyčios vardas teduodamas grupei, kurios tikėjimas susijęs su bendresne, ne tokia specialia sritimi.

susikuria labai retai ir tik išimtiniais atvejais. Magui verčiantis savo amatu visiškai nereikia su verslo broliais vienytis. Veikiau jis bus atsiskyrėlis; užuot ieškojęs draugijos, jis bėga nuo jos. „Net prieš savo kolegas jis visada išsaugo savąjį „aš"[61]. O religija neatskiriama nuo Bažnyčios idėjos. Šiuo atžvilgiu pirmiausia ir iškyla esminis skirtumas tarp magijos ir religijos. Kai reikalo verčiamos tokios magų bendrijos susikuria, jų nariais tegali būti vien magai, jokiu būdu ne visi magijos ritualų dalyviai: pasauliečių, jei juos galima taip pavadinti, tai yra tų, kurių naudai ritualai atliekami, pagaliau tų, kurie yra reguliarių kultų praktikuotojai, tos bendrijos neįsileidžia. O magas magijai reiškia tą patį, ką kunigas religijai, ir kunigų seminarija nėra Bažnyčia, lygiai kaip religinė kongregacija, kuri garbintų kokį šventąjį po vienuolyno skliautais, nėra atskiras kultas. Bažnyčia nėra paprasta dvasininkų brolija; tai dvasinė bendruomenė, kurią sudaro to paties tikėjimo išpažinėjai – tiek tikintieji, tiek ir dvasininkai. Magijai paprastai tokios bendruomenės stinga[62].

Tačiau jei religija siejama su Bažnyčios sąvoka, ar neatsitiks taip, kad atkris visos individualios religijos, kurias individas pats susikuria ir pats vienas atlieka jų apeigas? Juk nerasime nė vienos bendruomenės, kur tokių religijų nepasitaikytų. Kiekvienas odžibvėjus, kaip toliau matysime, turi savo *manitou*, kurį pats pasirenka ir kuriam atlieka atskiras religines priedermes; šit melanezietis iš Bankso salyno turi savo *tamaniu*[63], romėnas – savo *genius*[64], krikščionis – savo šventąjį globėją ir angelą sargą ir t. t. Tų kultų apibūdinimas rodo, kad jie neturi nieko bendra su grupės idėja. Individualios religijos istorijoje tokios dažnos, kad kai kuriems mokslininkams šiandien kyla klausimas, ar tik netaps jos ateityje svarbia religinio gyvenimo forma ir ar tik

[61] Hubert et Mauss, *Loc. cit.*, p. 18.

[62] Robertsonas Smithas jau įrodė, kad magija priešinga religijai lygiai tiek, kiek individualumas priešingas socialumui (*The Religion of the Semites*, 2e édit., p. 264-265). Beje, taip skirdami magiją nuo religijos, mes neketiname tarp jų atverti prarajos. Dažnai jas skiriančios ribos gana neapibrėžtos.

[63] Codrington, in *Trans. a. Proc. Roy. Soc. of Victoria*, XVI, p. 136.

[64] Negrioli, *Dei Genii preso i Romani*.

neateis diena, kai teliks tokie kultai, kuriuos kiekvienas laisvai puoselės savo širdies gilumoje[65].

Bet jei atidėsime į šalį spėliones apie ateitį ir apsiribosime nagrinėdami religijas tokias, kokios jos yra šiandien ir kokios buvo praeityje, paaiškės, jog tie individualūs kultai sudaro ne atskiras savarankiškas religines sistemas, o paprasčiausius religijos aspektus, bendrus visai Bažnyčiai, kuriai tie kultai priklauso. Krikščionio šventasis globėjas pasirenkamas iš oficialaus Katalikų Bažnyčios pripažinto sąrašo, ir kanonų įstatai nurodo, kaip kiekvienas tikintysis privalo atlikti savo šventojo garbinimo apeigas. Beje, idėja, kad kiekvienam žmogui būtina turėti šventąjį globėją, gyva tiek daugelyje Amerikos tikėjimų, tiek ir romėnų religijoje (pasitenkinsime šiais dviem pavyzdžiais), ir iš ten įvairiausiais pavidalais yra perėjusi į krikščionybę; ši idėja, kaip toliau pamatysime, glaudžiai susijusi su dvasios idėja, o dvasios idėja nėra iš tų, kurios galėtų būti paliekamos absoliučiai pavienių asmenų savivalei. Vienu žodžiu, tik Bažnyčia, kuriai tas pavienis asmuo priklauso, tik Bažnyčia apšviečia individą, kas yra tie asmeniniai dievai, koks jų vaidmuo, kaip žmogus privalo su jais bendrauti, juos garbinti. Metodiškai studijuojant bet kurios Bažnyčios doktrinas, aiškiai susiduriama su tokiomis, kurios susijusios su šiais specialiais kultais. Taigi čia negali kalbėti apie dvi skirtingas ir priešingų krypčių religijas; ar žiūrėsi šiaip, ar taip, tai tos pačios idėjos ir tie patys principai, vienu atveju pritaikyti prie kolektyvo aplinkybių, kitu – prie individo gyvenimo. Sąryšingumas toks glaudus, kad kai kuriose tautose[66] apeigos, skirtos tikinčiojo bendravimo su savo dvasia globėja pradžiai, sumišusios su ritualais, kurie akivaizdžiai viešo pobūdžio. Pavyzdžiui, su įšventinimo ritualais[67].

[65] Tokią išvadą prieina Spenceris savo *Ecclesiastical Institutions* (sk. XVI). Tokios pat nuomonės ir M. Sabatier savo *Esquisse d'une philosophie de la religion* (pagal *la Psychologie et l'Histoire*), ir visa mokykla, kuriai jis priklauso.

[66] Ypač daugelyje Šiaurės Amerikos indėnų genčių.

[67] Toks konstatavimas, beje, neatsako į klausimą, ar išorinė viešoji religija tėra vidinės ir asmeninės religijos tęsinys, o tai būtų pradinis faktas, ar, priešingai, vidinė tėra išorinės tęsinys individualioje sąmonėje. Ši problema bus tiesiogiai gvildenama toliau (d. II, sk. V, § 2; plg. toje pačioje d., sk. VI ir VII, § 1). Kol kas pasitenkinsime pažymėdami, kad individualus kultas stebėtojui atrodo kaip kolektyvinio kulto elementas, kuris jam priklauso.

Lieka amžininkų troškimas surasti tokią religiją, kurios visą esmę sudarytų jos vidinės subjektyvios būsenos ir kurią galėtų susikurti kiekvienas iš mūsų. Tačiau kad ir koks jis būtų realus, vis vien negalėtų paveikti mūsų apibrėžimo; pastarasis tegali būti taikomas paprastiems konkretiems faktams, o ne abejotinoms galimybėms. Religijos aptariamos tokios, kokios jos yra arba kokios buvo, o ne tokios, kokios galėtų labai neapibrėžtai būti. Galimas daiktas, jog toks religinis individualizmas apeliuoja į faktus, bet kad galėtum pasakyti, kokiu mastu, jau turėtum žinoti, kas yra religija, iš kokių elementų ji sudaryta, dėl kokių priežasčių atsiradusi, kokią funkciją atlieka: kol neperžengsime tyrimų slenksčio, tol nepajėgsime rasti į šiuos klausimus atsakymo. Ir tik šios studijos pabaigoje pamėginsime numatyti ateitį.

Taigi jau galime pateikti tokį apibrėžimą: *religija – sistema sąryšingų tikėjimų ir apeigų, susijusių su šventais, tai yra atskirtais, uždraustais daiktais; tikėjimų ir apeigų, kurios jungia į vieną dvasinę bendruomenę, vadinamą Bažnyčia, visus tuos, kurie į tą bendruomenę įstoja*. Antrasis mūsų apibrėžimo elementas ne mažiau svarbus kaip pirmasis, nes parodant, kad religijos idėja neatskiriama nuo Bažnyčios idėjos, leidžiama numanyti, kad religija turi būti ypač kolektyvinis dalykas[68].

[68] Štai šia prielaida mūsų dabartinis apbrėžimas prisijungia prie seniau pasiūlytojo leidinyje *Année Sociologique*. Tame paskutiniame darbe apibrėžėme tikėjimus išimtinai jų privalomumu, bet tas privalomumas akivaizdžiai išplaukia iš to, – ir mes tai parodysime, – kad tikėjimai yra grupės dalykas, ir grupė savo narius įpareigoja juos praktikuoti. Taigi iš dalies abu apibrėžimai kartoja kits kitą. Jei mes įtikėjome galį pasiūlyti naują, tai todėl, kad pirmasis apibrėžimas pernelyg formalus ir mažne visai ignoruoja religinių vaizdinių turinį. Tolesniuose svarstymuose pamatysime, kaip svarbu išryškinti, kas jam charakteringa. Be to, jei tas imperatyvinis pobūdis yra skiriamasis religinių tikėjimų bruožas, jo pakopos veda į begalybę: kai kada jis nėra lengvai suvokiamas. Iš čia sunkumai ir painiavos; jų išvengiama pakeičiant šį kriterijų tuo, kurį taikėme anksčiau.

Antras skyrius

Elementarios religijos pagrindinės koncepcijos

I. Animizmas

Pasitelkę šį apibrėžimą, jau galime leistis ieškoti elementarios religijos, nes ji yra mūsų ketinimų tikslas.

Net pačios primityviausios religijos, su kuriomis mus supažindina istorija ir etnografija, jau yra tokios sudėtingos, kad nelabai derinasi su mūsų neretu įsivaizdavimu, kas yra primityvus mentalitetas. Jose randame ne tik susipynusią tikėjimų ir ritualų sistemą, bet ir tokią skirtybę principų, tokią galybę esmiškų sąvokų, kad neįmanoma čia neįžiūrėti vėlyvo gana ilgos evoliucijos rezultato. Iš to padarėme išvadą, kad, atskleidžiant tikrai pirmykštę religinio gyvenimo formą, reikia religijas analizuoti, išskaidyti į bendrus ir pagrindinius elementus ir išsiaiškinti, ar tarp jų nėra to, iš kurio būtų kilę kiti elementai.

Šitaip pateikta problema spręstina dviem priešingais būdais.

Nėra tokios religinės sistemos, senos ar šiandieninės, kur nerastum dviejų skirtingų formų religijų, kurios, kuo glaudžiausiai susijusios ir net viena į kitą įsiskverbusios, vis vien nebūtų kitokios. Vienos objektas – gamtos daiktai: arba galingosios kosminės jėgos, kaip vėjas, upės, žvaigždės, dangus ir t. t., arba tokie daiktai, kurie veisiasi, auga ar aptinkami žemės paviršiuje – augalai, gyvūnai, akmenys ir t. t., todėl ją vadiname *natūrizmu*. Kitos objektas – dvasinės esybės; tai dvasios, angelai, demonai, vadinamosios dievybės, gyvi ir protingi padarai, tokie kaip ir žmogus, tačiau nuo jo besiskiriančios joms suteiktų galių prigimtimi, o ypač nepaprasta savybe: jos kitaip veikia juslinį suvokimą – yra žmogaus akiai neregimos. Tokį tikėjimą dvasiomis vadiname *animizmu*. O aiškinant šių dviejų kultų rūšių universalų sambūvį, buvo pateikiamos dvi priešingos teorijos. Vieniems animizmas tėra primityvi religija, o natūrizmas – tik antrinė, išvestinė jos forma. Kitų nuomone, priešingai, gamtos kultas yra religijos evoliucijos išeities taškas, o dvasių kultas telaikomas pavieniu atveju.

Iki šiolei šios dvi teorijos tėra vienintelės, kuriomis buvo mėginama racionaliai[1] paaiškinti religinio mąstymo ištakas. Todėl pagrindinė religijotyros problema dažniausiai apsiriboja nustatymu, kurį iš tų dviejų sprendinių pasirinkti, o gal juos vertėtų derinti ir tuomet nuspręsti, kokią vietą šiems dviem elementams parinkti[2]. Netgi mokslininkai, nepripažįstantys nei vienos, nei kitos hipotezės kaip sistemos, ir toliau laikosi vienos ar kitos nuostatos, kuriomis tos hipotezės remiasi[3]. Taigi prieš analizuodami faktus turime kritiškai peržvelgti tam tikras jau suformuluotas sąvokas ir akivaizdžias tiesas. Ir kai įsitikinsime tų tradicinių koncepcijų silpnumu, tuomet suprasime, koks reikalingas naujas požiūris.

I

Animizmo teoriją bendrais bruožais apibūdino Tyloras[4]. Tą pačią teoriją netrukus perėmęs Spenceris ją atnaujino, žinoma, šiek tiek modifikuodamas[5]. Iš esmės ir vienas, ir kitas vienodai for-

[1] Mes čia neliečiame teorijų, kurios visiškai ar iš dalies taiko labai jau eksperimentinius duomenis. Taip elgėsi Andrew Langas, savo teoriją išdėstęs knygoje *The Making of Religion*. Jo pėdomis su nežymiais nukrypimais ėjo P. Schmidtas ir tai parodo keliuose savo straipsniuose apie *L'Origine de l'idée de Dieu* (*Anthropos*, 1908, 1909). Langas visiškai neneigia nei animizmo, nei natūrizmo, bet paskutinėje savo studijoje pripažįsta jutimą, intuiciją, tiesiogiai susijusią su dieviškumu. Beje, mes neturime galimybių šiame skyriuje išdėstyti ir svarstyti šią koncepciją, bet neketiname jos ir tylomis apeiti; apie ją kalbėsime toliau (d. II, sk. IX), aiškindamiesi faktus, kuriais ši koncepcija remiasi (d. II, sk. IX, § 4).

[2] Šitai, pavyzdžiui, teigia Fustelas de Coulangesas, kuris palaiko abi koncepcijas (žr. *Cité Antique*, kn. I ir III, sk. II).

[3] Jevonsas, kritikuodamas animizmą tokį, kokį išdėstė Tyloras, pripažįsta jo teoriją apie dvasios idėjos genezę, apie žmogaus antropomorfinį instinktą. O Useneris savo *Götternamen*, kategoriškai atmesdamas kai kurias Maxo Müllerio hipotezes, – jas išdėstysime toliau, – priešingai, pripažįsta pagrindinius natūrizmo postulatus.

[4] *La Civilisation primitive*, sk. XI-XVIII.

[5] Žr. *Principes de Sociologie*, d. I ir VI.

muluoja klausimus, net daro tuos pačius sprendimus, išskyrus vieną. Taigi toliau galime ramiausiai šias abi doktrinas sujungti, tik atėjus laikui turėsime pažymėti, kur jos pradeda viena nuo kitos skirtis.

Kad animistiniuose tikėjimuose ir praktikose pagrįstai įžvelgtume primityvią religinio gyvenimo formą, turime laikytis trigubo *desideratum*: 1) kadangi be šios hipotezės esmiškiausia religijos sąvoka yra siela, reikia parodyti, kaip ši sąvoka susiformavo nesiskolindama nė vieno elemento iš ankstesnės religijos; 2) paskui reikia parodyti, kaip sielos tapo kulto objektu ir virto dvasiomis; 3) pagaliau, kadangi dvasių kultu jokia religija neapsiriboja, reikia paaiškinti, kaip iš dvasių kulto išsirutuliojo gamtos kultas.

Sielos idėją žmogui veikiausiai bus įkvėpęs vaizdas dvejopo, miglotai suprantamo gyvenimo; vieną jis normaliai gyvena dieną ir visai kitą – naktį, kai sapnuoja. Iš tiesų teigiama, jog vaizdiniai, kuriuos laukinis[6] susidaro dieną, ir tie, kuriuos jis suvokia sapne, jam turi tą pačią vertę: jis konkretizuoja tiek pirmuosius, tiek ir antruosius, kitaip tariant, mato išorinių objektų vaizdą, kurį daugmaž tiksliai atitinka vaizdiniai. Ir kai jis sapnuoja keliaująs po tolimą šalį, neabejoja tikrai ten pabuvęs. Tačiau jis gali ten nusikelti tik tuomet, jei yra sudarytas iš dviejų esybių: viena – jo kūnas, kuris tyso ant žemės ir kurį jis randa nubudęs vis taip pat tysantį, o kita tuo pat metu juda erdvėje keliaudama. Arba jei sapne jis mato save kalbantį su draugu, kurį žino esant toli, iš to daro išvadą, kad tas draugas irgi yra iš dviejų esybių: viena kažkur toli miega, o kita per sapną atėjo pas jį pabendrauti. Iš tokio nuolat pasikartojančio potyrio pamažu išsirutulioja idėja, jog visų mūsų viduje glūdi po antrininką, po antrąjį „aš", ir tam tikromis sąlygomis jis turi galios palikti kūną, kuriame gyvena, ir leistis į kelionę.

[6] Šį žodį vartoja Tyloras. Žodis nepatogus tuo, kad gali pasirodyti, esą juo įvardijamas žmogus, gyvenęs prieš civilizacijos atsiradimą. Beje, tiksliai išreikšti norimai minčiai neradome tinkamo žodžio; žodis „primityvas", kaip jau sakėme, pasirinktas iš bėdos, nesant tinkamesnio, o šiaip jis anaiptol mūsų netenkina.

Šis antrininkas savaime pakartoja esminius konkrečios būtybės bruožus, būtybės, kuri sudaro išorinį apvalkalą; bet daugeliu savybių jis skiriasi. Jis nepalyginti judresnis, nes gali vienu akies mirksniu perlėkti didžiausius tolius. Jis kur kas lankstesnis, plastiškesnis; juk išeinant iš kūno reikia prasiskverbti pro organizmo angas – pro nosį ir burną. Be jokių dvejonių įsivaizduojama jį esant medžiaginį, tik toji medžiaga gerokai subtilesnė ir lengvesnė nei tos, kurias pažįstame empiriškai. Tas antrininkas yra siela. Nekelia abejonių, kad dauguma bendruomenių sielą suvokė kaip kūno vaizdą; net buvo manoma, jog ji įgauna visas per nelaimingus atsitikimus kūno įgytas deformacijas, kaip antai žaizdas ar luošumą. Kai kurios Australijos gentys, nužudžiusios priešą, nupjauna jam nykštį, kad jo siela, irgi netekusi savo nykščio, negalėtų atsikeršydama mesti ieties. Tačiau, visiškai panaši į kūną, siela jau turi kažką pusiau dvasiška. Sakoma, kad „ji yra švelniausia ir lengviausia kūno dalis", kad „ji neturi nei mėsos, nei kaulų, nei nervų", ir norėdami ją apčiuopti nieko nejaučiame; ji „tarsi išgrynintas kūnas"[7].

Beje, apie šį pagrindinį sapno duomenį savaime susigrupavo kiti patyrimo faktai ir buvo priskirti sielų sferai: sinkopė (apalpimas), apopleksija, katalepsija, ekstazė, vienu žodžiu, visi laikino bejausmiškumo atvejai. Iš tiesų jie puikiai paaiškinami hipoteze, jog gyvybė ir sąmonė gali akimoju palikti kūną. Antra vertus, visai suprantama, kad gyvybė ir sąmonė painiojama su antrininku, nes jei kasdien sapne antrininkas nepasirodys, jis kasdien laikinai sustabdys gyvenimą ir mąstymą. Taigi įvairūs stebėjimai, regis, vieni kitus lyg ir tikrino ir patvirtino žmogaus stuktūrinio dualizmo idėją[8].

Tačiau siela nėra dvasia. Ji suaugusi su kūnu ir jį palieka tik išskirtiniais atvejais; kadangi siela niekas daugiau, ji nėra ir kurio nors kulto objektas. Dvasia, priešingai, paprastai gyvenanti apibrėžtame daikte, gali kada norėdama ir kiek norėdama judėti, ir žmogus su ja susisieja tik laikydamasis ritualinių atsargy-

[7] Tylor, *Op. cit.*, I, p. 529.

[8] Žr. Spencer, *Principes de Sociologie*, I, p. 205 ir toliau (Paris, F. Alcan), ir Tylor, *Op. cit.*, I, p. 509, 517.

bių. Siela gali virsti dvasia tik tada, kai transformuojasi: ši metamorfozė natūraliai pasireiškia ištikus mirčiai. Rudimentinis intelektas mirties neskiria nuo alpulio ar užsitęsusio miego; ji juk atrodo visai taip pat. Be to, ir jos esmę sudaro sielos atsiskyrimas nuo kūno, panašiai kaip įvyksta kiekvieną naktį; ir kadangi po mirties kūnas jau neatgyja, buvo priprasta prie minties apie atsiskyrimą neapibrėžtam laikui. O kai kūnas jau suiręs, – laidotuvių ritualai iš dalies ir skirti tam irimui pagreitinti, – atsiskyrimas neišvengiamai tampa galutinis. Ir štai sielos, atsiskyrusios nuo kūno, paliktos laisvai klajoti po plačiąsias erdves. Laikui bėgant jų vis daugėja ir aplink gyvąją populiaciją susiformuoja sielų populiacija. Toms žmonių sieloms būdingi žmogiški poreikiai ir aistros; taigi jos stengiasi įsipinti į vakarykščių savo bendrų gyvenimus ir jiems padėti arba pakenkti – nelygu kokius jausmus jiems išsaugojo. Kiekvienu konkrečiu atveju jos esti arba brangintini pagalbininkai, arba itin grėsmingi priešininkai. Dėl savo begalinio lakumo jos gali prasiskverbti į kūnus ir ten pridaryti visokiausios žalos arba, priešingai, sužadinti kūno gyvybingumą. Be to, įprasta jų galiai priskirti visus gyvenimo įvykius, kurie nors kiek išeina už įprastumo ribų; nėra nieko, ko negalima būtų paaiškinti jų įtaka. Taigi jos sudaro tarytum atsargai laikomų priežasčių arsenalą, ir tos priežastys niekada nepalieka proto keblioje padėtyje ieškant paaiškinimų. Šit žmogus atrodo pagautas įkvėpimo, jis kalba su įkarščiu, lyg pakilęs aukščiau paties savęs ir vidutinybės. Kas jį įkvepia? Tai vis geradarė siela, įsikūrusi jame. O kitas, žiūrėk, ištiktas priepuolio, apimtas beprotybės. Kodėl? Todėl, kad blogoji dvasia įsiskverbė į jo kūną ir sukėlė ten sumaištį. Nerastum ligos, kurios negalima būtų paaiškinti tokiu poveikiu. Taigi dėl joms priskiriamų savybių sielų galia vis didėja, ir galiausiai žmogus pasijunta to nerealaus, įsivaizduoto pasaulio belaisvis, nors pats yra to pasaulio kūrėjas ir modelis. Jis tampa priklausomas nuo tų dvasinių jėgų, kurias pats pagal savo paveikslą ir sukūrė. Kadangi nuo dvasių priklauso sveikata ir negalės, gėris ir blogis, protingiausia yra pelnyti jų palankumą ar numaldyti jų pyktį: iš čia ir dovanos, ir aukojimai, ir maldos, vienu žodžiu, ištisa virtinė pompastiškų religinių ritualų[9].

[9] Tylor, II, p. 143 ir toliau.

Štai transformavusi siela. Iš paprasto vitalinio prado, įkvepiančio žmogaus kūnui gyvybę, ji virto dvasia, geruoju ar piktuoju genijumi, net dievybe, priklausomai nuo jai priskirto paveikumo. Bet kadangi mirtis sukėlė tokią apoteozę, mirusiems, protėvių sieloms, ir skirtas pats pirmasis kultas, kokį tik žino žmonija. Taigi patys pirmieji ritualai ir bus buvę laidojimo ritualai; pirmieji aukojimai bus buvę valgio aukos, skirtos mirusiųjų poreikiams patenkinti, o pirmieji altoriai bus buvę kapai[10].

Kadangi tos dvasios buvo žmogiškos prigimties, jos domėjosi tik žmonių gyvenimu, ir buvo manoma, jog daro įtaką tik žmones ištikusiems įvykiams. Pažiūrėkime, kaip buvo įsivaizduojamos kitos dvasios, paaiškinančios kitus visatos reiškinius, ir kaip šalia protėvių kulto susiformavo gamtos kultas.

Tyloro nuomone, animizmui taip paplisti padėjo ypatingas primityvo mentalitetas; primityvas nelyginant vaikas nesugeba atskirti gyvo kūno nuo negyvo. Kadangi pirmosios gyvos būtybės, iš kurių vaikas mokosi pažinti pasaulį ir susidaryti jo vaizdą, yra žmonės – jis pats ir jo artimieji, pagal tą žmogiškos prigimties modelį jis stengiasi įsivaizduoti ir visus kitus daiktus. Jam gyvos būtybės, kaip ir jis pats, yra ir žaislai, su kuriais žaidžia, ir įvairūs objektai, veikiantys jo jusles. Primityvas mąsto visai kaip vaikas. Todėl jis irgi linkęs daiktams, net negyviems, priskirti prigimtį, analogišką jo paties prigimčiai. Taigi nenuostabu, jog vieną dieną dėl aukščiau išdėstytų priežasčių jam dingtelėjo mintis, kad jei žmogus yra kūnas, kuriam gyvybę suteikia siela, vadinasi, ir negyvi kūnai turėtų būti tokios pat dvilypės prigimties ir turėti sielą, panašią į jo sielą. Tačiau vienų ir kitų veiklos sfera negalėjo būti vienoda... Žmonių sielos daro tiesioginę įtaką tik žmonių pasauliui: žmogaus kūnui jos teikia pirmenybę, net jei mirtis jas iš jo išlaisvino. Daiktų sielos ir laikosi daiktuose, ir į jas žiūrima tarsi į kūrybinį pagrindą visko, kas juose vyksta. Žmonių sielos leidžia žinoti apie sveikatą ar negalę, vikrumą ar nerangumą ir t. t., o daiktų sielomis pirmiausia paaiškinami visi fizinio pasaulio reiškiniai – vandens tėkmės ar žvaigždžių judėjimo tvarka, augalų dygimas, gyvūnų daugini-

[10] Tylor, I, p. 326, 555.

masis ir t. t. Štai kaip pasaulio filosofija papildė pirmykštę žmogaus filosofiją, pagrindžiančią protėvių kultą.

Atsidūręs priešais kosmines dvasias, žmogus pajuto dar akivaizdesnę priklausomybę nei nuo savo protėvių klajojančių dublikatų. Su pastaraisiais jis tegalėjo turėti nerealius, įsivaizduojamus ryšius, o nuo daiktų priklausė visiškai realiai; kad galėtų gyventi, jam reikėjo jų pagalbos; jis buvo įsitikinęs tų dvasių reikalingumu, nes jos įkvepia daiktams gyvybę ir nustato įvairų jų pasireiškimą. Jis maldavo jų pagalbos, maldavo priviliodamas jas aukomis ir maldomis; taip žmogaus religija įgavo savo tęsinį kaip gamtos religija.

Herbertas Spenceris nesutinka su tokiu aiškinimu. Jis teigia, jog hipotezei, kuria tas aiškinimas remiasi, prieštarauja faktai. Calima sutikti, sako jis, kad iš tiesų buvo metas, kai žmogus neužčiuopė skirtumų tarp gyvo ir negyvo. Bet palaipsniui kylant gyvūnijos išsivystymo lygiui jau pasireiškia didesnis gebėjimas tą skirtumą įžvelgti. Labiau išsivystę gyvūnai nepainioja objekto, kuris juda pats ir kurio judesiai atitinka jo ketinimus, su tais objektais, kurie juda tik mechaniškai veikiami iš šalies. „Kai katinas žaidžia su pagauta pele ir mato, kad ji per ilgai nejuda, jis ją grybšteli nagais ir priverčia bėgti. Akivaizdu, katinas įsitikinęs, jog ta grybštelėta gyva būtybė stengsis pasprukti"[11]. Žmogus, net pats primityviausias, vis vien protingumu pranoksta gyvūnus, kurių evoliucija vyko pirma jo; taigi žmogaus perėjimas nuo protėvių kulto prie daiktų kulto negali būti aiškinamas gebėjimo skirti stoka.

Anot Spencerio, kuris šiuo, tik šiuo atžvilgiu nutolsta nuo Tyloro, toks perėjimas galėjo įvykti dėl painiavos, bet kitoniškos. Toks reiškinys – bent jau dažniausiai – būtų nesuskaičiuojamų dviprasmybių padarinys. Daugelyje primityvesnių visuomenių itin paplitęs paprotys duoti kiekvienam individui – vos gimusiam ar vėliau – kokio gyvūno, augalo, žvaigždės ar kurio nors gamtos objekto vardą. O dėl neapsakomo kalbos netikslumo primityvui labai sunku skirti metaforą ir realybę. Todėl jis gana greitai prarado nuovoką, kad tie pavadinimai tėra simboliai, ir juos suprasdamas paraidžiui ėmė tikėti, esą protėvis, pramintas

[11] *Principes de Sociologie*, I, p. 184.

Tigru ar *Liūtu*, iš tiesų tigras ar liūtas ir buvo. Taigi iki tol buvo garbinamas tas protėvis, o dabar imtas garbinti gyvūnas, su kuriuo protėvis painiojamas; tokiai pat substitucijai (vieno elemento keitimui kitu) vykstant augalų, žvaigždžių, visų gamtos reiškinių sferoje, senosios mirusiųjų religijos vietą užėmė gamtos religija. Žinoma, šalia šio svarbiausio painiojimo Spenceris išryškina ir kitus momentus, kurie vienur ar kitur sustiprino pirmojo poveikį. Pavyzdžiui, gyvūnai, klaidžiojantys netoli kapų ar žmonių namų, buvo laikomi reinkarnavusiomis sielomis ir todėl garbinami[12]; arba kalnas, legendoje įvardytas kaip genties atsiradimo vieta, imtas laikyti tos genties pradžia, tėvu; buvo tikima, kad iš jo atsirado žmonių palikuonys, nes protėviai mirdavo ir eidavo į jį, taigi ir pats kalnas laikomas protėviu[13]. Tačiau, pripažįsta Spenceris, šios antraeilės priežastys galėjo turėti tik nežymią įtaką; o natūrizmo reiškinį iš esmės lėmė „metaforinių vardų pažodinė interpretacija"[14].

Kad pateiktume išsamesnę animizmo apžvalgą, turėtume išdėstyti šią teoriją, bet ji pernelyg neatitinka faktų ir šiandien per daug visuotinai užmiršta, tad neverta į ją gilintis. Ketinant tokį visuotinį reiškinį kaip gamtos religija paaiškinti iliuzija, reikėtų, kad iliuzija taip pat būtų išplaukusi iš tolygių visuotinių priežasčių. Nors apsirikimai, kaip tie keli reti atvejai, minimi Spencerio, ir galėtų paaiškinti protėvių kulto virtimą gamtos kultu, vis vien neaišku, kodėl tie apsirikimai buvo tokie visuotiniai. Juk joks psichinis mechanizmas jų nereikalavo. Be abejo, žodis dėl savo dviprasmiškumo galėjo įgauti kitą reikšmę, tačiau visi prisiminimai, kuriuos paliko protėviai žmonių atmintyje, turėjo priešintis tokiai painiavai. Kodėl tradicija, vaizdavusi protėvį tokį, koks jis buvo, tai yra kaip žmogų, gyvenusį įprastą gyvenimą, visur privalėjo nusileisti žodžio prestižui? Antra vertus, turėtų būti skaudoka pripažinti, kad žmonės galėjo gimti iš kokio kalno ar žvaigždės, iš gyvūno ar augalo; mintis apie tokią įprastų dauginimosi sąlygų išimtį negalėjo nesukelti karštų prieštaravimų. Vadinasi, tai klaidai ne tik nebuvo skinamas kelias, nuo

[12] *Ibid.*, p. 447 ir toliau.

[13] *Ibid.*, p. 504.

[14] *Ibid.*, p. 478; plg. p. 528.

jos protą gynė dar ir įvairiausio pobūdžio argumentai. Taigi visiškai nesuprantama, kaip, nepaisydama tiekos kliūčių, ji taip visuotinai triumfavo.

II

Lieka Tyloro teorija, o jo autoritetas išties neginčijamas. Jo hipotezės apie sapnus, sielos ir dvasios idėjų genezę iki šiol tebėra klasikinės, tad svarbu patikrinti jų vertę.

Pirmiausia turime pripažinti, kad animizmo teoretikai, pateikdami sielos sąvoką istorinei analizei, labai pasitarnavo religijotyrai ir net visuotinei idėjų istorijai. Užuot iš to padarę, kaip daugelis filosofų, paprastą ir betarpišką sąmonės duomenį, jie čia įžvelgė, ir kur kas tiksliau, kompleksinę visumą, istorijos ir mitologijos padarinį. Neabejotina, kad sielos sąvoka nėra vien religinis dalykas nei savo prigimtimi, nei ištakomis, pagaliau nei funkcijomis. Filosofai ją perėmė iš religijos, be to, neatsižvelgus į mitinius elementus, kurie ir padėjo ją suformuoti, neįmanoma perprasti, kokia forma ją pateikia antikos mąstytojai.

Bet nors problemos iškėlimas yra Tyloro nuopelnas, jo pateiktas jos sprendimas kelia rimtų abejonių.

Pirmiausia reikėtų daryti išlygas dėl pagrindinio šios teorijos principo. Akivaizdžiu dalyku čia laikoma, kad siela absoliučiai skiriasi nuo kūno, kad ji yra jo antrininkė, turi savo autonominį gyvenimą. Tačiau pamatysime, kad ši samprata nėra primityvo samprata[15]; ji teišreiškia nebent vieną jo sampratos apie sielą aspektą. Pagal jį siela, būdama tam tikrais atžvilgiais nepriklausoma nuo kūno, kuriam ji suteikia gyvybę, vis vien iš dalies susijusi su juo tiek, kad negali būti nuo jo griežtai atskirta: yra organų, suteikiančių jai ne tik nuolatinę buveinę, bet ir išorinę formą bei materialią išraišką. Taigi samprata nepalyginti sudėtingesnė, nei pripažįsta doktrina, ir todėl vargu ar tyrimų, kuriais remiamasi, užteks jai paaiškinti, nes jei jie ir leistų suprasti, kaip žmogus įtikėjo esąs sudvejintas, vis vien negalėtų paaiškinti, kodėl toks dualizmas ne tik nepanaikina, o priešingai,

[15] Žr. toliau, d. II, sk. VIII.

reiškia dviejų diferencijuotų esačių tokią glaudžią vienovę ir tokį intymų susiliejimą.

Tarkime, sielos idėja suprastinama iki susidvejinimo idėjos ir tuomet pamatome, kaip pastaroji susiformavo. Veikiausiai ją žmogui įteigė sapno patirtis. Žmogus bandė suprasti, kaip tuo metu, kai jo kūnas guli ant žemės, jis pats gali per sapną išvysti tolimesnes ar artimesnes vietas, ir galiausiai ėmė suvokti esąs sudarytas iš dviejų esybių: kūno ir kito „aš", galinčio atsiskirti nuo kūno, kuriame jis gyvena, ir keliauti erdve. Bet kad ta susidvejinimo hipotezė galėtų iškilti žmogui lyg būtinybė, pirmiausia ji turėjo būti vienintelė galima ar bent jau ekonomiškiausia. O iš tikrųjų ji nėra pati paprasčiausia, ir žmogaus protui, atrodytų, tokia mintis nebūtinai turėjo iškilti. Pavyzdžiui, kodėl miegantysis negalėtų įsivaizduoti, kad miegodamas jis mato per atstumą? Tam reikėtų kur kas mažiau vaizduotės nei suformuoti tai sudėtingai antrininko sampratai, išmąstant, jog šis sudarytas iš eterinės substancijos, beveik nematomas, ir tiesioginė patirtis jokio panašaus pavyzdžio nepateikia. Nors kai kurie sapnai gana natūraliai perša animistinį aiškinimą, be jų, dar yra daugybė kitų, kurie tokiam aiškinimui kategoriškai nepasiduoda. Neretai mūsų sapnai susiję su praeities įvykiais: sapne mes vėl matome tai, ką esame matę ar padarę tą dieną, vakar, užvakar, jaunystėje ir t. t.; tokie sapnai mūsų nakties gyvenime užima gana svarbią vietą. Vadinasi, antrininko idėja čia netinka. Jei antrininkas erdvėje gali persikelti iš vieno taško į kitą, neaišku, kaip jis galėtų keliauti prieš laiko tėkmę. Kaip žmogus, nors ir kokio menko intelekto, galėtų atsibudęs patikėti, kad ką tik realiai matė praeities įvykius ar net juose dalyvavo? Kaip jis gali įsivaizduoti, kad sapne gyveno tą gyvenimą, kuris jau seniai praėjęs? Daug natūraliau, kad tuos atgijusius vaizdus jis laikytų tuo, kas jie iš tikrųjų yra, būtent prisiminimais, ką jis darė dieną, tik labai sustiprintais.

Antra vertus, miegodami matome scenas, kur esame veikėjai ir liudytojai, ir ten nuolatos kuris nors mūsų amžininkas veikia tuo pat metu kaip ir mes; ir manome, jog jį matome ir girdime ten, kur matome patys save. Animizmo požiūriu primityvas įsivaizduos, kad jo antrininką aplankė ar su juo susitiko vieno ar kito jo bičiulio antrininkas. Bet tereikia jam pabusti ir savo pažįstamą paklausinėti, ir įsitikins, jog jų patirtys nesutampa. Tuo pat

metu bičiulis irgi bus sapnavęs sapną, tik visai kitokį. Jis nematė savęs dalyvaujant toje pačioje scenoje; jis mano lankęsis visai kitur. Ir kadangi tokie prieštaravimai įprasti, tai kaip jie negali žmonių priversti pripažinti, jog turbūt jie klysta, jie tik įsivaizduoja, pasiduoda kažkokiai iliuzijai? Primityvui priskiriamoje akloje lengvatikystėje tiek paprastumo. Savo juslinius suvokinius jis būtinai sukonkretina. Nėra taip, kad jis nepastebėtų, jog kartkartėmis net nemiegantį juslės jį apgauna. Kodėl jis turėtų tikėti, jog naktį jos mažiau klaidina nei dieną? Taigi pakanka motyvų, kad jis per lengvai nepalaikytų sapnų realybe ir jų neaiškintų savo susidvejinimu.

Jei visi sapnai būtų paaiškinami antrininko hipoteze ir kitokio paaiškinimo net negalėtų būti, dar reikėtų pasakyti, kodėl žmogui jį turėti buvo taip svarbu. Veikiausiai pats sapnas buvo galvosūkis. Bet mes dažnai nesukame galvos dėl kokio nors klausimo, net neįtariame jį esant, iki kokia nors aplinkybė priverčia jį iškelti. Net pabudęs polinkis į grynus svarstymus toli gražu neiškelia visų klausimų, kuriuos protas galėtų tuo atveju gvildenti; jį patraukia tik tie, kurie verti ypatingo dėmesio. Ypač kai turima galvoje faktai, kurie visada pasikartoja taip pat; papratimas lengvai užmigdo smalsumą, ir mums net nedingteli mintis jais pasidomėti. Kad išjudintų iš tokio sustingimo, mūsų dėmesį turi stimuliuoti praktinės reikmės ar bent jau gyvas išorinis interesas ir kreipti ta linkme. Štai taip kiekvieną istorijos minutę įvyksta tiek dalykų, kurių mes nesivarginame suprasti, net nesuvokdami kodėl. Palyginti dar ne taip seniai buvo manoma, kad saulės skersmuo tesiekia keletą pėdų. Atrodė neįsivaizduojamas dalykas, kaip tokio menko ploto šviečiantis diskas gali apšviesti visą žemę, bet ėjo šimtmečiai, o žmonija nė nemanė tokio mįslingo dalyko aiškintis. Paveldimumas – jau kadai kada žinomas faktas; tik visai neseniai pabandyta iš jo sukurti teoriją. Buvo pripažintos tokios pažiūros, kurios tą teoriją darė visai nesuprantamą: antai daugelyje Australijos bendruomenių, apie kurias vėliau kalbėsime, vaikas nelaikomas savo tėvų fiziologiniu vaisiumi[16]. Ypač tingus primityvo protas. Ši debili būtybė,

[16] Žr. Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 123-127; Strehlow, *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral Australien*, II, p. 52 ir toliau.

taip sunkiai besigalynėjanti dėl gyvenimo su visomis ją puolančiomis jėgomis, neturi kaip mėgautis teoriniais išvedžiojimais. Ji pakrutina smegenis tik tada, kai yra verčiama. Nežinia kas galėtų primityvą paskatinti savo apmąstymų tema rinktis sapną. Kas yra sapnas mūsų gyvenime? Kiek maža jis užima jame vietos, jau vien todėl, kad mūsų atmintyje palieka miglotus įspūdžius, labai greitai išblunkančius. Užtat kaip netikėta, kai tokio menko intelekto žmogus deda tiek pastangų ieškodamas jam paaiškinimo! Iš dviejų gyvenimų, einančių vienas po kito – gyvenimo dieną ir gyvenimo naktį – žmogų turėtų labiau dominti pirmasis. Ar ne keista, kad visą jo dėmesį pavergė kaip tik antrasis ir iš šio jis suformavo ištisos idėjų sistemos pamatą, idėjų, kurios jo mąstymui ir elgsenai padarė didžiulę įtaką?

Taigi animizmo teorija, nors vis dar išlaikiusi autoritetą, prašyte prašosi peržiūrima. Šiandien primityvas savo sapnus ar bent kai kuriuos iš jų turbūt sieja su savo antrininko keliavimu erdvėje. Bet tai nereiškia, kad sapnas teikia medžiagą, iš kurios buvo suformuota antrininko ar sielos idėja; ji galėjo būti priskirta prie sapno, ekstazės ar apsėdimo reiškinių, tačiau iš jų neišsirutuliojo. Neretai atsitinka, kad jau suformuota idėja yra taikoma derinti ar nušviesti (kartkartėmis labiau tariama nei realia šviesa) faktams, su kuriais iš pat pradžių ji neturėjo jokių sąsajų ir kurie patys negalėjo jos įteigti. Šiandien lengvai įrodomas Dievo buvimas ir sielos nemirtingumas remiantis tuo, kad tokius įsitikinimus diktuoja pagrindiniai moralės principai; iš tikro jų prigimtis visai kitokia. Religinės minties istorijoje apstu tokių retrospektyvių tvirtinimų pavyzdžių, kurie negali mums nieko paaiškinti nei apie idėjų susiformavimo būdą, nei apie jų sudėties elementus.

Beje, galimas daiktas, kad primityvas skiria savo sapnus ir ne visus juos aiškina vienodai. Europos kraštų visuomenėse dar pasitaiko nemaža žmonių, kurie miegą laiko tam tikra magiška religine būsena, kai miegant dvasia, dalinai išsilaisvinusi iš kūno, pasižymi regos aštrumu, kokio anaiptol neturi dieną, bet ir tie žmonės neims laikyti visų savo sapnų mistinėmis nuojautomis; atvirkščiai, daugelis sapnų jiems, kaip ir kitiems žmonėms, atrodo profaniškos būsenos, nieko nesakančių vaizdų žaismė, paprasčiausios haliucinacijos. Galima pamanyti, kad ir primi-

tyvas visuomet skyrė vienus sapnus nuo kitų. Codringtonas aiškiai sako, kad melaneziečiai neaiškina absoliučiai visų sapnų sielų keliavimu, o tik tuos, kurie smarkiai sukrečia jų vaizduotę[17]; turbūt tokiais sapnais laikytini tie, kuriuose miegantysis mano bendraująs su religinėmis esybėmis, gerosiomis ar blogosiomis dvasiomis, mirusiųjų vėlėmis ir t. t. Lygia greta djerių gentis labai aiškiai skiria paprastus sapnus nuo nakties vizijų, kai jiems pasirodo kuris nors draugas ar miręs giminaitis. Šias dvejopas būsenas jie įvardija skirtingai. Pirmąją laiko paprasčiausia savo vaizduotės žaisme; antrąją priskiria blogosios dvasios veikimui[18]. Howitto pateikiami pavyzdžiai, rodantys, kaip Australijoje sielai priskiriama galia palikti kūną, turi ir mistinių savybių: miegantysis mano nukeliavęs į mirusiųjų šalį arba kalbėjęs su mirusiu bičiuliu[19]. Tokius sapnus dažnai sapnuoja primityvai[20]. Teorija veikiausiai ir susiformavo iš šitų faktų. Pripažįstama, kad mirusiųjų sielos atėjo aplankyti miegančių gyvųjų. Toks aiškinimas juo lengviau priimamas todėl, kad nė vienas patirties faktas jo negalėjo sumenkinti. Bet taip aiškinti sapnus tebuvo įmanoma ten, kur jau egzistavo supratimas apie dvasias, sielas, mirusiųjų šalį, t. y. ten, kur religinė evoliucija buvo kiek pasistūmėjusi į priekį. Sapnai ne tik negalėjo pateikti religijai tvirtos sampratos, kuria ji remtųsi; jie suponavo jau susiformavusią religinę sistemą, nuo kurios patys priklausė[21].

[17] *The Melanesians*, p. 249-250.

[18] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 358 (pagal Gason).

[19] Howitt, *Ibid.*, p. 434-442.

[20] Vidurio Gvinėjos negrai, teigia Tyloras, „per miegą bendrauja su mirusiais mažne taip pat, kaip jie bendravo iš vakaro su gyvaisiais" (*Civilisation primitive*, I, p. 515). Šis autorius, kalbėdamas apie tas pačias tautas, cituoja tyrinėtojo mintį: „Jie visus savo sapnus laiko mirusių draugų vėlių apsilankymais" (*Ibid.*, p. 514). Pasakymas neabejotinai perdėtas, bet tai naujas įrodymas, patvirtinantis primityvių tautų mistinių sapnų dažnumą. Tad ir linkstama sutikti su Strehlow pasiūlyta aruntų žodžio *altjirerema* – sapnuoti – etimologija. Jis sudarytas iš *altjira*, kurį Strehlow verčia „dievas", ir *rama* – „matyti". Taigi sapnas ir būtų momentas, kai žmogus bendrauja su dievybėmis (*Die Aranda-und Loritja-Stämme*, I, p. 2).

[21] Andrew Langas, kuris taip pat nepripažįsta, kad sielos idėja kilo žmogui per sapno patyrimą, manė galėjus ją atsirasti iš kitų patyrimo duomenų:

III

Priėjome prie to, kas sudaro doktrinos šerdį.

Nors ir iš kur būtų kilusi antrininko idėja, jos neužtenka, kaip pripažįsta animistai, paaiškinti, kokiu būdu susiformavo toks protėvių kultas, kurį norėta padaryti pirmykšte religija. Kad antrininkas taptų kulto objektu, jam reikėtų liautis buvus paprasta individo kopija ir įgyti tokių savybių, kurios leistų patekti į šventųjų gretas. Sakoma, kad tokia transformacija įvyksta mirus. Bet iš kur tokia sielai teikiama savybė gali rastis? Vis dėlto miego ir mirties analogijos pakaktų įtikinti, jog siela pergyvena kūną (toks požiūris susilaukia išlygų); tad kam sielai, vien dėl to, kad ji atsiskiria nuo kūno, iš esmės keisti savo prigimtį? Jei gyvenant ji tebuvo profaninis daiktas, klajojantis vitalinis pradas, tai kaip staiga taps sakraliniu daiktu, religinių jausmų objektu? Mirtis jai nepriduria nieko esmiško, tik suteikia didesnę judėjimo laisvę. Daugiau neprisirišusi prie nuolatinės savo buveinės, ji gali visą laiką veikti tai, ką veikdavo tik naktimis; bet toji veikmė vis vien lieka to paties pobūdžio! Tad kodėl gyviesiems šitas savo šaknų netekęs klajūnas, savo vakarykščio draugo dublikatas, atrodys kitas, ne į juos panašus? Tokio panašuolio kaimynystė gali būti nemaloni; jis nėra dievybė[22].

iš spiritizmo (telepatija, matymas per atstumą ir kt.). Mes nemanome turį svarstyti mokslininko teoriją, išdėstytą jo knygoje *The Making of Religion*. Ji remiasi hipoteze, kad spiritizmas – nuolat pastebimas faktas, kad matymas per atstumą – realus žmogaus ar bent kai kurių žmonių gebėjimas, ir mes puikiai žinome, kaip griežtai šis postulatas yra mokslininkų užginčijamas. Bet dar labiau ginčytina, kad spiritizmo faktai gana akivaizdūs ir gana dažni, todėl galėjo taptı pagrindu visiems tikėjimams ir visoms apeigoms, susijusioms su dvasiomis ir sielomis. Šių klausimų svarstymas mus per daug nutolintų nuo mūsų studijos objekto. Beje, juo labiau neverta gilintis į tokį svarstymą todėl, kad Lango teorijoje apstu prieštarų, kurias tolesniuose paragrafuose rasime esant ir Tyloro teorijoje.

[22] Analogišką pastabą pateikia Jevonsas. Kaip ir Tyloras, jis pripažįsta, kad sielos idėja kyla iš sapno ir kad jau suformuotą žmogus ją perkelia į daiktus. Tačiau, priduria jis, tai, kad gamta buvo suvokiama gyva, kaip žmogus, dar nereiškia, kad ji būtų tapusi kulto objektu. „Iš to, kad žmogus medį, lankstomą vėjo, ugnį, prigęstančią ir vėl įsiplieskiančią, laiko gyva

Net atrodo, kad mirtis turėtų susilpninti vitalinę energiją, o ne suaktyvinti. Įsitikinimas, jog siela glaudžiai susijusi su kūno gyvenimu, labai paplitęs mažiau pažengusiose civilizacijose. Jei sužeistas kūnas, siela irgi sužeista, ir sužeista į tą pačią vietą. Be to, ji turėtų senti kartu su kūnu. Kai kurios tautos nelaidoja žmonių, sulaukusių žilos senatvės; manoma, esą kartu su kūnais paseno ir jų sielos[23]. Pasitaiko, kad ypač privilegijuotus asmenis – karalius ar žynius – įprasta nužudyti dar nesulaukusius senatvės, mat tikima juos turint kažkokią galingą sielą ir tą sielą bendruomenė trokšta išsaugoti ir globoti. Šitaip norima ją apsaugoti nuo fizinio išsekimo, apėmusio kūną, kuris tuo momentu yra tos sielos buveinė; todėl ją atitraukia nuo kūno, kol ji dar neprarado savo stiprybės, ir perkelia į jaunesnį kūną. Čia ji galės išsaugoti savo gyvybingumą[24]. Bet tada, kai mirtis ištinka dėl ligos ar senatvės, atrodytų, siela tegali išsaugoti labai sumenkusias jėgas, o kai kūnas galutinai suyra, darosi neaišku, kaip siela galėtų pergyventi kūną, jei tėra jo antrininkė. Pergyvenimo idėja šiuo požiūriu tampa sunkiai suprantama. Taigi tarp laisvai veikiančio antrininko idėjos ir dvasios, kurią pasisavina kultas, atsiranda spraga, loginis ir psichologinis vakuumas.

Toji spraga rodosi juo didesnė žinant, kokia bedugnė skiria sakralinį pasaulį nuo profaninio; nes akivaizdu, jog daiktui perkelti iš vienos kategorijos į kitą paprastos pakopos neužteks. Sakralinės esybės nuo profaninių skiriasi ne vien savo keistomis, stebinančiomis formomis ir didesnėmis galiomis; vienoms ir kitoms įvertinti nėra bendro mato. Antrininko samprata niekuo nepaaiškina tokio radikalaus heterogeniškumo. Sakoma, jog išsilaisvinęs iš kūno antrininkas gali padaryti gyviesiems arba daug gera, arba daug bloga – nelygu kaip jis į juos žiūri. Tačiau negana, kad toji būtybė trikdytų aplinkinių ramybę ir kad atro-

būtybe, dar negalima spręsti, jog vienas ar kitas suvokiami kaip antgamtinės būtybės; priešingai, kuo labiau tie objektai panėši į žmogų, tuo labiau jo akimis jie negali turėti nieko antgamtiška" (*Introduction to the History of Religion*, p. 55).

[23] Žr. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 506, ir *Nat. Tr.*, p. 512.

[24] Tai būtent ta ritualų ir mitų tema, į kurią Frazeris gilinasi savo *Golden Bough*.

dytų kitokios prigimties nei tie, kuriems ji neleidžia ramiai gyventi. Be abejo, tas jausmas, kurio kupina tikinčiojo širdis, visada sumišęs su atsargumu ir baime; bet toji baimė *sui generis*, joje daugiau pagarbos nei baugesio, joje vyrauja tas ypatingas jaudulys, kurį žmogui kelia *didingumas*. O didingumo idėja iš esmės religinė. Taigi mes nieko nepaaiškiname apie religiją, kol nerandame, iš kur plaukia pati jos idėja, su kuo ji susijusi ir kas ją pažadina sąmonėje. Paprastoms žmonių sieloms negalėtų būti suteikta tokių savybių jau vien todėl, kad jos yra bekūnės.

Tą aiškiai parodo Melanezijos pavyzdys. Melaneziečiai tiki, jog žmogus turi sielą, kuri kūnui mirus jį palieka; tada ji pakeičia vardą ir tampa tuo, ką jie vadina *tindalo*, *naimat* ir t. t. Melaneziečiai garbina mirusiųjų sielas: jas meldžia, jų šaukiasi, neša joms dovanas ir aukas. Tik ne visi jų *tindalo* yra ritualinių apeigų objektai. Šitokia garbė suteikiama tik *tindalo*, kilusiems iš tų žmonių, kuriems dar gyviems viešoji nuomonė suteikė ypatingo išskirtinumo savybę; ją melaneziečiai vadina *mana*. Vėliau patikslinsime šio žodžio reikšmę, kol kas užteks pasakyti, kad tai bet kurios sakralinės esybės skiriamoji ypatybė. *Mana*, teigia Codringtonas, „būtent tai, kas leidžia atlikti veiksmus, pranokstančius žmonių sugebėjimus, įprastus gamtos reiškinius"[25]. *Maną* turi žynys, raganius, ritualinė formulė, lygiai kaip ji gali būti priskiriama ir sakraliniam akmeniui ar dvasiai. Taigi vieninteliai *tindalo*, kuriems teikiamos religinės priedermės, yra tokios sielos, kurios jų savininkams dar gyviems esant jau pačios savaime yra sakralinės esybės. O kitos sielos, daugelio eilinių žmonių, profanų minios sielos, pasak to paties autoriaus, yra „niekas tiek po mirties, tiek iki mirties"[26]. Taigi pati mirtis neturi jokios sudievinimo savybės. Kadangi ji galutinai atlieka sielos atsiskyrimo nuo profaninių daiktų darbą, tik ji gali sustiprinti sielos šventumą, jei, žinoma, tą šventumą siela jau turi, nes mirtis šventumo nesuteikia.

Beje, jei iš tikrųjų, pagal animistų hipotezę, pirmosios šventos esatys buvo mirusiųjų vėlės, o pirmasis kultas – protėvių kultas, galėtume manyti, kad kuo bendruomenės žemesnio civilizacijos

[25] *The Melanesians*, p. 119.

[26] *Ibid.*, p. 125.

lygio, tuo kultas užima svaresnę vietą religiniame gyvenime. Veikiau yra atvirkščiai. Protėvių kultas plėtojasi ir reiškiasi būdinga savo forma tik toliau pažengusiose civilizacijose, kaip antai Kinijoje, Egipte, graikų ir romėnų kraštuose; šito kulto nerastume Australijos bendruomenėse, kurių organizacinė struktūra, kaip įsitikinsime, žemiausia ir primityviausia, kokią tik žinome. Be abejo, čia esama laidojimo ir gedulo ritualų; tik tos apeigos nėra kultas, nors kartais – ir labai klaidingai – šitaip vadinamos. Kultas nėra paprasta ritualinių reikalavimų visuma, kai žmogus tam tikromis aplinkybėmis yra linkęs jų laikytis; tai ritualų, švenčių, įvairių apeigų sistema, kurių visų bendra savybė – periodiškas kartojimasis. Ritualų, švenčių ir apeigų, atitinkančių tikinčiojo poreikį tam tikrais reguliariais laiko tarpais sustiprinti ryšius, kurie jį sieja su sakralinėmis būtybėmis ir nuo kurių jis priklauso. Štai kodėl kalbama ne apie vestuvių kultą, o apie vestuvių ritualus, ne apie naujagimio kultą, o apie gimimo ritualus, nes šių proginių įvykių, iš kurių išsirutuliojo ritualai, negalima laikyti periodiškais. Taip pat ir apie protėvių kultą galima kalbėti tik tuomet, kai protarpiais ant kapų dedamos aukos, kai daugmaž vienodu laiku liejamas dievams vynas, kai mirusiojo garbei reguliariai rengiamos iškilmės. O australas su savo mirusiaisiais šitokių santykių nepalaiko. Žinoma, jis pagal ritualą privalo velionį palaidoti, jį apverkti nurodytą laiką ir nurodytu būdu, atkeršyti už mirusįjį, jei reikia[27]. Bet, atlikus tą pagarbos aktą, kai jau mirusiojo kaulai išdžiūvę ir pasibaigęs gedulas, viskas baigiasi ir gyvieji nebeturi jokių įsipareigojimų savo giminaičiams, kurių jau nėra. Teisybė, vienu pavidalu mirusieji dar gali užimti tam tikrą vietą artimųjų gyvenime ir pasibaigus gedului. Kartais saugomi jų plaukai ar kuris jų kaulų segmentas dėl jiems priskiriamų ypatingų savybių[28]. Bet tada jie jau liaujasi egzistavę kaip asmenys ir pakliūva į beasmenių

[27] Kartais mirusiajam aukojamos ir aukos (žr. Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, in *Queensland Ethnog.*, Bull. Nr. 5, § 69, c ir *Burial Customs, N. Qu. Ethnog.*, Bull. Nr. *10*, in *Records of the Australian Museum*, VI, Nr. 5, p. 395). Bet aukojamos ne periodiškai.

[28] Žr. Spencer et Gillen, *Native Tribes of Central Australia*, p. 538, 553, ir *Northern Tribes*, p. 463, 543, 547.

amuletų gretą. Jie nėra jokio kulto objektas ir pasitarnauja magijai.

Tačiau Australijoje yra tokių genčių, kurios periodiškai rengia ritualines šventes pramanytų protėvių garbei, protėvių, kuriuos tradicija nukelia į pačią laikų pradžią. Daugiausia tai tam tikri teatriniai vaidinimai; juose gestais išreiškiami veiksmai, mitų priskiriami tiems legendiniams herojams[29]. Tik tokių vaidinimų personažai nėra žmonės, kuriuos, nugyvenusius savo amžių, pats mirties faktas būtų pavertęs atitinkamais dievais. Tikima, jog gyvendami jie buvo apdovanoti antgamtinėmis galiomis. Jiems priskiriama visa, kas buvo didinga genties ir pasaulio istorijoje. Manoma, kad daugiausia jie sukūrė žemę ir žmones tokius, kokie šie yra. Juos vis dar supanti aureolė ryški ne todėl, kad jie protėviai, kitaip tariant, ne todėl, kad jie mirę, o todėl, kad jiems dabar ir visais laikais priskirta dieviškumo ypatybė; tariant melanezietiškai, jie iš prigimties apdovanoti *mana*. Todėl nebūtų jokio pagrindo teigti, kad mirtis turi bent menkiausią sudievinimo galią. Net negalėtume tvirtinti, kad tie ritualai sudaro protėvių kultą, nes juose nesikreipiama į protėvius. Tikram mirusiųjų kultui būtina, kad realūs protėviai, giminės, kurių žmonės kasdien netenka, mirę taptų kulto objektu; ir dar kartą pridursime, kad tokio kulto žymių Australijoje nerasta.

Taigi kultas, pagal hipotezę turįs vyrauti žemesnės civilizacijos bendruomenėse, iš tikrųjų neegzistuoja. Galiausiai darome išvadą, kad australams mirusieji rūpi tik jų mirties momentu ir tuoj po jo. Antra vertus, tos pačios tautos, kaip pamatysime, praktikuoja kompleksinį visai kitos prigimties šventų esybių kultą; jį sudaro daugybė apeigų, retkarčiais trunkančių ištisas savaites, net mėnesius. Ir visiškai neįsivaizduojama, kad tie keli ritualai, kuriuos australas atlieka netekęs bent vieno savo artimojo, būtų tokie pat kaip tie nuolatiniai kultai, reguliariai kasmet kartojami ir užimantys svarbią vietą jo gyvenime. Tarp vienų ir kitų toks ryškus skirtumas, kad visiškai pagrįsta būtų klausti: jei žmonių sielos, toli gražu nebūdamos įsivaizduojamų dievų modeliu, nuo pat pradžių nebuvo suvokiamos kaip dieviškumo apraiškos, tai ar tik pirmieji kultai nebus atsiradę iš antrųjų?

[29] Žr. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, sk. VI, VII, IX.

IV

Jeigu mirusiųjų kultas nėra primityvus, tada animizmas netenka pagrindo. Ir galėtų atrodyti bereikalinga svarstyti trečiąją sistemos tezę – mirusiųjų kulto virtimą gamtos kultu. Bet kadangi postulatas, kuriuo jis remiasi, nesvetimas ir religijos tyrinėtojams, tokiems kaip Brintonas[30], Langas[31], Réville'is[32], net pats Robertsonas Smithas[33], paprastai grynojo animizmo nepripažįstantiems būtina jį panagrinėti.

Toks mirusiųjų kulto perėjimas į gamtos sistemą atsirado dėl mūsų instinktyvaus polinkio visus daiktus įsivaizduoti pagal savo pačių pavidalą, tai yra kaip gyvas mąstančias būtybes. Matėme, kad jau Spenceris užginčijo šio tariamo instinkto realumą. Kadangi gyvūnas aiškiai skiria gyvus kūnus nuo negyvų, Spenceriui pasirodė neįmanomas dalykas, kad žmogus, kaip gyvūno įpėdinis, iš prigimties neturėtų to paties sugebėjimo. Tačiau nors ir kokie būtų tikri Spencerio pateikti faktai, jie šiuo atveju negali būti įrodymas, kokiu jis juos laiko. Samprotaudamas jis teigia, kad visi gyvūno sugebėjimai, instinktai, polinkiai vientisai pereina žmogui; bet tai klaidinga jau nuo pat pradžių ir nepagrįstai laikoma akivaizdžia tiesa. Pavyzdžiui, iš to, kad seksualinis pavydas paprastai stiprus tarp labiau išsivysčiusių gyvūnų, buvo sprendžiama, esą jis turėtų nuo pat istorijos pradžios būti lygiai tiek būdingas ir žmogui[34]. Šiandien jau nekyla abejonių, kad žmogus gali praktikuoti seksualinį komunizmą, o tai būtų visiškai neįmanoma, jei aplinkybėms verčiant pavydo nebūtų galima sušvelninti ar visai nusikratyti[35]. Nes iš tiesų žmogus nėra vien

[30] *The Religions of Primitive Peoples*, p. 47 ir toliau.

[31] *Mythes, Cultes et Religions*, p. 50.

[32] *Les religions des peuples non civilisés*, II, Conclusion.

[33] *The Religion of the Semites*, 2e édition, p. 126, 132.

[34] Pavyzdžiui, taip samprotauja Westermarck (*Origine du mariage dans l'espèce humaine*, p. 6, Paris, F. Alcan).

[35] Seksualiniu komunizmu mes nelaikome promiskuiteto būklės, kai žmogus nepripažįsta jokių santuokinių nuostatų: mes net manome, kad tokios būklės apskritai niekada nėra buvę. Tik neretai atsitikdavo, kad vyrų grupė reguliariai santykiaudavo su viena ar daugiau moterų.

gyvūnas su keletu papildomų savybių: jis – visai kas kita. Žmogaus prigimtis tarsi perlydyta iš gyvūnų prigimties, ir per tai jis kai ką prarado, kai ką laimėjo. Kiek mes netekome instinktų! Ir tai todėl, kad žmogus santykiauja ne vien su fizine aplinka, bet ir su nepalyginti platesne socialine aplinka, ir šie santykiai pastovesni ir veiksmingesni negu tie, kurių poveikį patiria gyvūnai. Kad išgyventų, žmogus turi prisitaikyti. Beje, kad visuomenė galėtų išsilaikyti, dažnai jai reikia, kad mes daiktus matytume tam tikru rakursu, jaustume juos tam tikru būdu; atitinkamai ji modifikuoja tas sampratas, kurias buvome linkę suformuoti, jausmus, į kuriuos būtume linkę, jei paklustume savo gyvuliškajai prigimčiai: ji juos pakeičia iki priešingų jausmų. Ar tik neketina ji mūsų gyvenimo laikyti menkaverčiu dalyku, tuo tarpu gyvūnui tai didžiausias gėris[36]. Taigi bergždžios pastangos spręsti apie primityviojo žmogaus proto struktūrą pagal labiausiai išsivysčiusius gyvūnus.

Tačiau jei Spencerio prieštara neturi lemiamos svarbos, kokią jai buvo priskyręs autorius, tai ir animizmo postulatas nebus išspaudęs jokios naudos iš painiavų, kurių pridaro vaikai. Kai girdime vaiką su įniršiu aprėkiant daiktą, į kurį jis atsitrenkė, iš to darome išvadą, kad jam tas daiktas atrodo tokia pat protinga būtybė kaip jis pats; bet klaidinga būtų šitaip aiškintis jo žodžius ir gestus. Iš tikrųjų vaikui svetimi tokie sudėtingi samprotavimai, kuriuos mėginama jam priskirti. Vaikas muša stalą, kuris jį užgavo, visai ne todėl, kad manytų jį esant gyvą ir protingą, o todėl, kad jam skauda. Skausmo sukeltas pyktis turi pratrūkti, ant ko nors išsilieti, ir visai natūralu, kad nukenčia net daiktas, kuris atrodo dėl to kaltas, nors yra niekuo dėtas. Panašiu atveju ir suaugusiojo elgsena dažnai irgi menkai motyvuota. Smarkiai įtūžę puolame plūstis, daužytis, nors tiems daiktams, ant kurių išliejame pyktį, nepriskiriame jokios sąmoningos piktos valios. Ir visos painiavos baigiasi. Vaikas nurimęs puikiausiai moka atskirti kėdę nuo žmogaus, nesielgia vienodai su jais. Lygiai tokiu pat argumentu paaiškinamas polinkis elgtis su žaisliukais it su gyvomis būtybėmis. Vaiko poreikis žaisti toks stiprus, kad jis susikuria savo žaidimams medžiagą, lygiai kaip ką

[36] Žr. mūsų *Suicide*, p. 233 ir toliau.

tik minėtu atveju skausmo sukelti gaiviališkai išsiveržę stiprūs jausmai susikuria sau medžiagą iš aplinkinių daiktų. Vaikas sąmoningai gali žaisti su Polišineliu tik įsivaizduodamas jį kaip gyvą asmenį. Tokią iliuziją vaikui, beje, lengva susidaryti, nes jį labiausiai veikia vaizduotė; jis ir mąsto vaizdais, o juk žinoma, koks lankstus yra vaizdinis mąstymas ir kaip klusniai jis pasiduoda potroškiams. Bet vaikas taip mažai tiki savo fikcija, kad apstulbtų, jei nei iš šio, nei iš to toji fikcija virstų tikrove ir jo lėlė jam įkąstų[37].

Taigi palikime ramybėje tas abejotinas analogijas. Norint sužinoti, ar žmogus buvo iš pat pradžių linkęs į jam priskiriamas painiavas, nereikia nagrinėti nei gyvulio, nei vaiko elgsenos, o tik pačius primityviausius tikėjimus. Jei gamtos dvasios ir dievai sukurti pagal žmogaus sielos pavidalą, jie turėtų atitikti savo modelio prigimtį ir esminius bruožus. Sielą geriausiai apibūdina jos suvokimas kaip vidinio, kūnui gyvybę suteikiančio, prado; tai siela verčia kūną judėti, veikti, siela jame gyvena, ir jai iš kūno pasitraukus gyvenimas sustoja arba laikinai sustabdomas. Kūnas yra sielos prigimtinė buveinė, bent tol, kol kūnas tebėra gyvas. Beje, kitaip yra su dvasiomis, priskirtomis įvairiems gamtos objektams. Saulės dievas nebūtinai gyvena saulėje, lygiai kaip akmens dvasia – akmenyje, kuris jai skirtas nuolatiniu būstu. Dvasia neabejotinai palaiko glaudžius ryšius su kūnu, kuriam ji priskirta, bet pasakymas, kad kūne yra dvasia, būtų netikslus. „Melanezijoje, – tvirtina Codringtonas, – neatrodo, kad būtų tikima esant dvasias, kurios įkvepia gyvybę gamtos objektams – medžiui, kriokliui, audrai ar uolai – ir kad jos yra tas pat, kas, manoma, siela yra žmogaus kūnui. Teisybė, europiečiai kalba apie jūros, audros ar girios dvasias, bet čiabuviai jas minėdami turi galvoje visai ką kita. Šie mano, kad dvasia buvoja girioje ar jūroje ir turi galių sukelti audras ir susargdinti keliautojus"[38]. Siela glūdi kūno viduje, o dvasia daugiausia laiko praleidžia už objekto, kuris tėra jos pagrindas. Štai vienas skirtumas jau ir yra, ir neatrodo, kad jis liudytų, jog antroji idėja kilusi iš pirmosios.

[37] Spencer, *Principes de Sociologie*, I, p. 188.

[38] *The Melanesians*, p. 123.

Kita vertus, jei žmogus iš tiesų linkęs suvokti daiktus pagal savo pavidalą, tai pirmosios šventos esybės turėjo būti įsivaizduojamos panašios į jį. Taigi antropomorfizmas toli gražu nėra primityvus, veikiau tai kiek pažengusios civilizacijos ženklas. Pradžioje sakralinės esybės buvo suvokiamos gyvūno ar augalo pavidalu ir tik palaipsniui išsirutuliojo žmogaus pavidalas. Toliau matysime, kad Australijoje reikšmingiausi sakraliniai daiktai yra gyvūnai ir augalai. Net Šiaurės Amerikos indėnai savo garbinamas didžiąsias kosmines dievybes labai dažnai vaizduoja gyvūnų pavidalu[39]. „Esant tokiam dvasiniam lygmeniui skirtumo tarp gyvūno, žmogaus ir dieviškos būtybės nejaučiama, – stebisi Réville'is, – ir dažniausiai *fundamentalus pavidalas veikiau yra gyvūno pavidalas*"[40]. Jei norėtume rasti dievą, visą sukurtą iš žmogaus sudedamųjų dalių, turėtume eiti mažne iki krikščionybės. Čia Dievas – žmogus, ir ne tik fiziniu pavidalu, kuriuo laikinai apsireiškė, jis žmogus ir savo išsakomomis mintimis bei jausmais. Tačiau net Romoje ir Graikijoje, nors ten dievai daugiausia vaizduojami žmogaus pavidalu, keletas mitinių personažų vis dar išsaugoję gyvulio prigimties žymių: Dionisas, dažnai vaizduojamas su tauro ragais, Demetra – su arklio karčiais, Panas, Silenas, faunai ir kiti[41]. Taigi negalima beatodairiškai tvirtinti, kad žmogus itin linkęs suteikti daiktams savo pavidalą. Negana to, jis pats pradėjo suvokti save artimai susietą su gyvūno prigimtimi. Australijos gyventojai ir daugelis Šiaurės Amerikos indėnų tiki, esą žmonių padermės protėviai buvę žvėrys ar augalai arba bent jau pirmieji žmonės turėję ypatybių, būdingų kai kurioms gyvūnų ir augalų rūšims. Taigi žmogus, užuot visur tematydamas būtybes, panašias į save, pradėjo pats save įsivaizduoti turint pavidalą būtybių, nuo kurių visiškai skyrėsi.

[39] Dorsey, *A Study of Siouan Cults*, in *XIth Annual Report of the Bureau of Amer. Ethnology*, p. 431 ir toliau.

[40] *La Religion des peuples non civilisés*, I, p. 248.

[41] Žr. W. de Visser, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*. Žr. P. Perdrizet, *Bulletin de Correspondance hellénique*, 1899, p. 635.

V

Animizmo teorija, beje, lenkia į vieną išvadą, kuri galbūt yra geriausias jos paneigimas.

Jeigu ši išvada pasirodytų teisinga, reikėtų pripažinti, kad religiniai tikėjimai yra niekuo objektyviai nepagrįsti grupės haliucinaciniai vaizdiniai. Iš tiesų manoma, jog jie visi kilę iš sielos sąvokos, nes dvasios ir dievai – sublimuotos sielos. Tačiau pati sielos sąvoka, kaip teigia Tyloras ir jo pasekėjai, visa suformuota iš miglotų ir nepatvarių vaizdų, užplūstančių sąmonę mums miegant, ir kadangi siela yra antrininkas, ji yra ne kas kita kaip žmogus, toks, koks jis sau pasirodo per sapną. Laikantis šio požiūrio šventos esybės tebus vaizdiniai, žmogui iškylantys užėjus kažkokiam kliedesiui, kuris reguliariai kartojasi kasdien, ir neįmanoma suprasti, kokiems naudingiems tikslams jos tarnauja ir ką tikrovėje reiškia. Jei žmogus meldžiasi, aukoja aukas ir neša dovanas, jei jis prisiverčia atsisakyti daugybės dalykų, kai jam liepia ritualas, vadinasi, esama tarsi įgimtos aberacijos ir dėl tos aberacijos jis supranta sapnus kaip suvokinius, mirtį – kaip užsitęsusį miegą, negyvus daiktus – kaip gyvus ir mąstančius. Todėl, daugelio manymu, religinių galių forma, kaip protas ją suvokia dabar ar suvokė anksčiau, tiksliai jų neišreikš; tikrąją jų esmę ne tik užgožė simboliai, kuriais jos buvo perteikiamos; už tų vaizdų ir figūrų apskritai nėra nieko, vien neišlavinto proto košmarai. Galiausiai religija tėra susistemintas ir išgyventas sapnas, tik neturintis realaus pagrindo[42]. Štai kodėl

[42] Pagal Spencerį, tikėjime dvasiomis vis vien galima rasti tiesos grūdą: mintį, kad „galia, kuri pasireiškia sąmonėje, nėra ta pati galios forma, kuri pasireiškia už sąmonės" (*Ecclesiastical Institutions*, § 659). Spenceris tuo nori pasakyti, kad jėgos samprata apskritai yra jėgos jausmas, kurį mes išplatiname po visą visatą; beje, būtent tai pripažįsta ir animizmas, kai apgyvendina gamtą dvasiomis, analogiškomis mūsiškei. Bet jei ši hipotezė apie jėgos idėjos susiformavimo būdą teisinga, tai su rimtomis išlygomis, kurias ir pateiksime (d. III, sk. III, § 3), joje pačioje nėra nieko religiško, ji neapeliuoja į jokį kultą. Taigi teliktų konstatuoti, kad religinių simbolių ir ritualų sistema, daiktų skirstymas į sakralinius ir profaninius, vienu žodžiu, viskas, kas religijoje yra grynai religiška, neatitinka tikrovės. Beje, tas tiesos grūdas yra taip pat ir net labiau klaidos grūdas; kadangi gamtos ir sąmonės jėgos ne tik panašios, bet ir labai skirtingos, jas sutapatinti reikštų pasmerkti save nusivylimams.

animizmo teoretikai, ieškodami religinio mąstymo ištakų, tededa mažai pastangų. Kai jie mano radę teisingą paaiškinimą, kaip žmogus galėjo įsivaizduoti keistų, miglotų, tokių kaip sapne, pavidalų būtybes, problema jiems jau atrodo išspręsta.

O iš tikrųjų toji problema nė nepajudinta. Juk neleistina, kad idėjų sistemos, tokios kaip religijos, kurios istorijoje užėmė ženklią vietą ir iš kurių visais laikais tautos sėmėsi gyvybinės energijos, būtų telaikomos iliuzijų raizginiais. Šiandien jau pripažįstama, jog teisė, moralė, pats mokslinis mąstymas gavo užuomazgą religijoje, per ilga su ja susipynė ir iki šiol liko persmelkti jos dvasios. Kaipgi tokia tuščiavidurė fantasmagorija būtų galėjusi šitaip patvariai ir negrįžtamai suformuoti žmogaus sąmonę? Be menkiausių dvejonių, religijotyroje turi vyrauti principas, kad religija atspindi tik tai, kas egzistuoja gamtoje, nes mokslas tėra gamtos reiškinių aiškinimas. Lieka išsiaiškinti, kuriai gamtos sričiai priklauso religija ir kas galėjo priversti žmones šią realybę įsivaizduoti būtent tokiu pavidalu, kuris būdingas religiniam mąstymui. Bet, prieš iškeldami tokį klausimą, pirmiausia turime pripažinti, kad taip įsivaizduoti dalykai yra realūs. Kai XVIII a. filosofai, aiškindami religiją, darė didžiulę klaidą paveikti dvasininkijos, jie bent jau galėjo pasiaiškinti, jog dvasininkų luomas šito klydimo taip atkakliai laikėsi dėl naudos, kurią gavo mulkindamas žmones. Tačiau jei patys žmonės buvo šitų klaidingų idėjų sistemų kūrėjai ir leidosi jų apgaudinėjami, tai kaip toji stulbinanti apgavystė galėjo tiek ilgai trukti be jokio ryšio su istorija?

Kyla klausimas, ar tokiomis aplinkybėmis religijos mokslo, religijotyros, terminas tiksliai vartojamas. Juk mokslas – disciplina, kuri, nors ir kaip ją suvoksime, visada liečia konkrečią realybę. Fizika ir chemija – mokslai, nes fizikos ir chemijos reiškiniai yra realūs ir jų realumas nepriklauso nuo įrodomų tiesų. Arba štai psichologijos mokslas; taip, mokslas, nes sąmonė egzistuoja realiai, nepriklausomai nuo psichologo. Religija, priešingai, negalėtų atsilaikyti prieš animizmo teoriją, jei vieną gražią dieną visi žmonės ją pripažintų teisinga, nes jie turėtų atsikratyti tų klaidų, kurias jiems bus atskleidusi gamta ir prigimtis. Kas tai per mokslas, kurio pagrindinis atradimas būtų pradanginti jo paties tyrinėjamą objektą?

Trečias skyrius

Elementarios religijos pagrindinės koncepcijos (tęsinys)

II. Natūrizmas

Visai kita dvasia persmelkta natūrizmo mokykla.

Beje, ji „komplektuojama" iš labai skirtingų sferų. Animizmo problemas tyrinėja daugiausia etnografai ir antropologai. Jų tyrinėtos religijos pačios seniausios ir primityviausios, kokias tik žmonija kada yra praktikavusi. Todėl ten skiriama tokia svarbi vieta mirusiųjų vėlėms, dvasioms, demonams, tai yra antros kategorijos dvasinėms esybėms, nes šiose religijose aukštesnio rango esybių nežinoma[1]. Priešingai, mes dabar ketiname išdėstyti teorijas tų mokslininkų, kurie daugiau tyrinėjo didžiąsias Europos ir Azijos civilizacijas.

Kai įkandin brolių Grimų susidomėta indoeuropiečių tautų skirtingų mitologijų lyginimu, netruko visus nustebinti ryškūs jų panašumai. Identifikavus mitų personažus paaiškėjo, kad jie, nors ir skirtingai vadinami, simbolizuoja tas pačias idėjas ir atlieka tas pačias funkcijas; net jų vardų gretinimas parodė, jog kartais tarp jų galima rasti sąsajų. Tokius panašumus tegalima paaiškinti ištakų bendrumu. O tai leido manyti, kad koncepcijos, tokios, atrodytų, įvairios, yra išaugusios iš bendro kamieno, tik kiek skirtingų formų, ir tuo nesunku įsitikinti. Tas didžiąsias religijas reikėjo įvertinti komparatyviniu (lyginamuoju istoriniu) metodu ir prisikasti prie kur kas senesnės idėjų sistemos, tikrai primityvios religijos, iš kurios ir bus kilusios kitos.

Tokias viltis pažadino Vedų pažinimas. Vedos atvėrė rašytinių tekstų turtus; veikiausiai jų rašymo datos buvo pasendintos,

[1] Veikiausiai šituo galima paaiškinti, kodėl tokie folkloristai kaip Mannhardtas simpatizavo animizmo idėjoms. Liaudies tikėjimuose, kaip ir žemesnėse religijose, į pirmą planą visada stoja antros kategorijos dvasinės būtybės.

bet tai netrukdo Vedoms vadintis vienu seniausių mūsų turimų rašytinių paminklų indoeuropiečių kalba. Taigi dabar buvo galima įprastais filologijos metodais tyrinėti literatūrą, tokią pat seną, o gal dar senesnę kaip Homero kūryba, tyrinėti religiją, ko gero, senesnę už senovės germanų religijas. Tokios vertės dokumentas turėjo akivaizdžiai nušviesti nauja šviesa žmonijos religines ištakas, ir religijotyra įgijo puikią progą atsinaujinti.

Iš čia išsirutuliojusi koncepcija taip puikiai atitiko mokslo padėtį ir visuotinę idėjų plėtotę, kad veik vienu metu įsitvirtino dviejuose visai skirtinguose kraštuose. 1856 m. Maxas Mülleris jos principus išdėstė savo *Oxford Essay*[2]. Po trejų metų pasirodė Adalberto Kuhno knyga apie ugnies ir dieviškojo gėrimo kilmę[3], kurioje juntama ta pati dvasia. Idėja, iškilusi mokslinėje terpėje, labai greitai plinta. Su Kuhno vardu glaudžiai susijęs jo svainio Schwartzo vardas; Schwartzo knyga apie mitologijos kilmę[4] išėjo netrukus po A. Kuhno knygos. Steinhalis ir visa vokiškoji *Voelkerpsychologie* mokykla irgi šliejasi prie to paties sąjūdžio. Į Prancūziją 1863 m. tą teoriją perkėlė Michelis Bréalis[5]. Ši teorija veik nesusilaukė pasipriešinimo, ir, pasak Gruppe[6], „atėjo laikas, kai, išskyrus keletą klasikinės filologijos specialistų, kuriems svetimi Vedų tyrinėjimai, visi mitologai savo aiškinimų išeities tašku ėmė Maxo Müllerio ar Kuhno principus"[7]. Todėl ir svarbu juos išnagrinėti, įsigilinti į jų esmę ir įvertinti. Kadangi niekas

[2] Skirsnyje, pavadintame *Comparative Mythology* (p. 47 ir toliau). Prancūziškas vertimas pasirodė tokiu pavadinimu: *Essai de mythologie comparée*, Paris–Londres, 1859.

[3] *Herabkunft des Feuers und Göttertranks*, Berlin, 1859 (naujas leid. Ernst Kuhn, 1886). Plg. *Der Schuss des Wilden Jägers auf den Sonnenhirsch*, Zeitschrift, f. d. Phil., I, 1869, p. 89-169; *Entwickelungsstufen des Mythus*, Abbhandl. d. Berl. Akad., 1873.

4 *Der Ursprung der Mythologie*, Berlin, 1860.

[5] Savo knygoje *Hercule et Cacus. Etude de mythologie comparée. L'Essai de Mythologie comparée* pažymėta kaip Maxo Müllerio veikalas, „kuris atveria naują mitologijos istorijos epochą" (p. 12).

[6] *Die griechische Kulte und Mythen*, I, p. 78.

[7] Tarp autorių, priėmusių tą koncepciją, paminėtinas Renanas. Žr. jo *Nouvelles études d'histoire religieuse*, 1884, p. 31.

geriau už Maxą Müllerį sistemingai jų nepateikė, toliau jo apžvalgos elementais daugiausia ir remsimės[8].

I

Kaip jau įsitikinome, numanoma animizmo postulato esmė – kad religija, bent jau savo ištakomis, neišreiškia jokios potyriais suvokiamos realybės. Maxas Mülleris remiasi visai priešingu principu. Jo nuomone, religija remiasi patyrimu, iš jo įgyja autoritetą, ir tai yra aksioma. „Kad religija, – teigia jis, – užimtų jai deramą vietą kaip teisėtas mūsų sąmonės elementas, ji, kaip ir visos kitos mūsų žinios, turi remtis jusliniu patyrimu"[9]. Prisimindamas šia proga empirinį posakį *Nihil est in intellectu quod non ante fuerit in sensu*, jis jį pritaiko religijai ir pareiškia, jog tikėjime negali būti nieko, ko prieš tai nėra buvę juslėse. Taigi šįsyk doktrina bus išvengusi rimtos prieštaros, kurią įžvelgėme animizme. Regis, šiuo požiūriu religija turėtų pasireikšti ne kaip kažkoks miglotas ir painus sapnas, o kaip idėjų ir praktikų sistema, tvirtai stovinti ant realybės pamato.

O kokie yra tie pradiniai religinio mąstymo suvokiniai? Į šį klausimą ir turėtų padėti atsakyti Vedų tyrinėjimas.

Vedose minimi dievų vardai paprastai yra arba bendriniai, ir dabar tebevartojami, arba tie senieji bendriniai vardai, kurių pirminę reikšmę dar įmanoma atsekti. Tačiau ir vieni, ir kiti įvardija pagrindinius gamtos reiškinius. Antai *Agni*, vienos pagrindinių

[8] Be *Comparative Mythology*, savo pagrindines teorijas apie religijas Maxas Mülleris dėsto šiuose darbuose: *Hibbert lectures* (1878), išversta į prancūzų k. pavadinimu *Origine et développement de la Religion*. – *Natural Religion*, Londres, 1889. – *Physical Religion*, Londres, 1898. – *Anthropological Religion*, 1892. – *Theosophy or Psychological Religion*, 1893. – *Nouvelles études de mythologie*, Paris, F. Alcan, 1898. – Kadangi Maxo Müllerio mitologijos teorija glaudžiai susijusi su jo lingvistine filosofija, aukščiau išvardyti darbai turėtų būti minimi kartu su knygomis, skirtomis kalbai ir logikai, kaip antai: *Lectures on the Science of Language*, į prancūzų k. išversta pavadinimu *Nouvelles leçons sur la science du langage*; *The Science of Thought*.

[9] *Natural Rel.*, p. 114.

Indijos dievybų vardas, pradžioje tereiškė materialų ugnies faktą, tokį, kurį suvokia juslės, be jokio mitologinio pamato. Net Vedose šis žodis vartojamas ir tokia reikšme; kad ši reikšmė labai sena, rodo jos išlikimas kitose indoeuropiečių kalbose: lotynų – *ignis*, lietuvių – *ugnis*, senovės slavų – *ogny* akivaizdžiai artimos *Agni* reikšmei. Lygia greta šiandien jau nekelia abejonių gimininguma tarp sanskrito kalbos žodžio *Dyaus*, graikų – *Zeus*, lotynų – *Jovis*, senovės germanų – *Zio*. Tai rodo, jog šie skirtingi žodžiai reiškia tą pačią dievybę, kurią įvairios indoeuropiečių tautos žinojo dar prieš atsiskirdamos. Beje, *Dyaus* reiškia spindintį dangų. Tokie faktai leidžia manyti, jog šiose tautose gamtos kūnai ir gamtos jėgos buvo pirmieji objektai, susiję su religiniu jausmu; jie ir tapo pirmaisiais sudievintais daiktais. Priartėdamas dar vienu žingsniu prie apibendrinimo, Maxas Mülleris manė, kad visai pagrįsta daryti išvadą apie žmonijos religinės evoliucijos išsirutuliojimą iš to paties išeities taško.

Tokią išvadą jis pateisina mažne išskirtinai psichologiniais motyvais. Anot jo, gamta atveria žmogui tokią reiškinių įvairovę, kuri patenkina visas sąlygas nedelsiant pažadinti protuose religijos idėją. Iš tikrųjų, „kai žmonės pirmąkart pažvelgė į pasaulį, mažiausiai natūralumo jie matė gamtoje. Jų akims gamta buvo didžiulis netikėtumas ir siaubas, nepaprasto grožio kūrinys ir amžinas stebuklas. Ir tik vėliau, kai buvo nustatytas gamtos reiškinių nenutrūkstamumas, jų nekintamumas, reguliarumas, tik tada kai kuriuos to stebuklo aspektus imta vadinti natūraliais ta prasme, kad jie numatomi, įprasti, suprantami... Taigi ta plati sfera, atverta nuostabai ir baimei, tas nepaprasto grožio kūrinys, tas stebuklas, ta milžiniška nežinomybė, tapo priešprieša tam, kas žinoma... Visa tai ir davė pirmą akstiną religinei minčiai ir religinei kalbai"[10]. Ir iliustruodamas savo mintį Maxas Mülleris kalba apie gamtos jėgą, kuri Vedų religijoje užima svarbią vietą, – ugnį. „Pamėginkite, – sako jis, – mintimis nusikelti į tą pirmykščio gyvenimo stadiją, kurioje reikia ieškoti gamtos religijos ištakų ir net pirmųjų jos fazių, ir nesunkiai įsivaizduosite, kokį įspūdį turėjo žmogaus protui padaryti pirmąsyk išvysta ugnis. Kaip ji pasirodė – ar žaibui tvykstelėjus, ar išgau-

[10] *Physical Religion*, p. 119-120.

ta trinant medžio šakas vieną į kitą, ar ištiško kibirkštimis iš akmenų, – nesvarbu, bet tai buvo kažkas, kas judėjo, kas artėjo, ko reikėjo saugotis, kas su savimi nešė naikinimo jėgą, bet kartu darė gyvenimą lengvesnį žiemą, šildė naktį, buvo puolimo ir gynybos ginklas. Ugnies dėka žmogus liovėsi riįęs žalią mėsą, ėmė valgyti tik keptą ir virtą maistą. Vėliau ugnimi buvo apdorojami metalai, iš jų dirbami įnagiai ir ginklai; ji tapo nepakeičiama visai technikos ir amatų pažangai. Kas mes būtume, net ir šiandien, be ugnies?"[11] Žmogus, tvirtina šis autorius jau kitame veikale, negali bendrauti su gamta nesuvokdamas jos didybės, jos begalybės. Iš visų pusių jį supa gamta. Už tų platybių, kurias jis suvokia, yra dar kitos, kurios driekiasi be galo be krašto; prieš kiekvieną laiko tarpą ir po jo yra kitas laikas, kuriam negali būti nustatyta jokia riba; tekanti upė išreiškia begalinę jėgą, nes niekas jos neišsekina[12]. Ir nerastum gamtoje vaizdo, kuris nekeltų mums to slegiančio begalybės suvokimo, apgaubiančio ir užvaldančio[13]. Iš šito suvokimo ir bus atsiradusios religijos[14].

Tačiau jos tebebuvo užuomazgos stadijoje[15]. Iš tikrųjų religija susidarė tik tuomet, kai gamtos jėgos nustojo reikštis protams abstrakčia forma. Jos turėjo transformuotis į įvardytas veikiančias jėgas, gyvas ir mąstančias būtybes, dvasines galias, dievų galias; nes paprastai kultas ir skiriamas šitokioms būtybėms. Matėme, kaip pats animizmas buvo priverstas iškelti sau klausimą ir kaip į jį atsakė: neva žmogus iš prigimties nesugebąs atskirti gyvo kūno nuo negyvo ir jam būdingas neįveikiamas polinkis negyvą suvokti kaip gyvą. Maxas Mülleris tokį sprendimą atmeta[16]. Pasak jo, tos metamorfozės kaltininkė bus kalba, paveikusi mąstymą.

[11] *Physic. Rel.*, p. 121; plg. p. 304.

[12] *Natural Religion*, p. 121 ir toliau, p. 149-155.

[13] *„The overwhelming pressure of the infinite"* (*Ibid.*, p. 138).

[14] *Ibid.*, p. 195-196.

[15] Maxas Mülleris net pažymi: kadangi mąstymas nepasistūmėjo toliau šios fazės, religijai mes šiandien priskiriame labai maža savybių (*Physic. Relig.*, p. 120).

[16] *Physic. Rel.*, p. 128.

Nesunku suprasti, kad žmonės, sudominti tų įstabių jėgų, nuo kurių jautėsi esą priklausomi, nesiliovė apie tai mąstę, jiems kildavo klausimų, kas jos galėtų būti, ir jie stengėsi miglotą jų įsivaizdavimą pakeisti aiškesne idėja, geriau apibrėžta sąvoka. Tačiau, labai teisingai sako mūsų autorius[17], idėja, sąvoka be žodžių neįmanoma. Kalba – ne tik išorinis minties apdaras; ji yra ir vidinė armatūra. Kalba ne tik suformuluojama ir perteikiama mintis; kalba padeda minčiai ir kilti. Bet kalba turi tik jai būdingas savybes ir dėsnius, kurie nėra mąstymo dėsniai. Ir kadangi ji prisideda prie mąstymo formavimosi, tai negali apsieiti be tam tikros prievartos ir nedeformuoti minties. Tokia deformacija ir bus lėmusi savitą religinių vaizdinių pobūdį.

Iš tiesų, mąstydami savo mintis sisteminame, klasifikuojame. Pavyzdžiui, mąstyti apie ugnį reiškia ją priskirti vienai ar kitai daiktų kategorijai, galėti pasakyti, kad ji yra tas ar anas, tas, bet ne kitas. Antra vertus, klasifikuoti – tai pavadinti; juk pagrindinė mintis ima egzistuoti ir įgauna realybę tik žodyje ir per žodį, ją išreiškiantį ir suteikiantį jai individualybę. Todėl liaudies kalba visada turi įtakos būdui, kuriuo sąmonėje klasifikuojami, taigi ir suvokiami tie nauji daiktai, kuriuos ji mokosi pažinti; o jie, manoma, turi prisiderinti prie ankstesnių rėmų. Taigi formuojantis pasaulėvaizdžiui tuometinė kalba paliko neišdildomą pėdsaką idėjų sistemoje.

Iki mūsų dienų išliko tos kalbos žymių, bent jau kalbos, kuria šnekėjo indoeuropiečiai. Nors ją nuo mūsų skiria tolimi laikai, šiandieninės mūsų kalbos saugo anos kalbos atminimą ir leidžia įsivaizduoti, kokia ji buvo: tai šaknys. Tai pamatiniai žodžiai, iš kurių kilę kiti žodžiai, vartojami šiandien ir sudarantys indoeuropietiškų idiomų pagrindą. Jas Maxas Mülleris laiko tarsi aidu kalbos, kuria šnekėjo tautos prieš atsiskirdamos, tai yra tuo metu, kai susiformavo toji gamtos religija, kurią ir užsibrėžėme išsiaiškinti. O tos šaknys atspindi dvi ženklias ypatybes, kurios įdėmiai stebėtos tebuvo turbūt tik šioje kalbų grupėje, bet jų pėdsakus, mūsų autoriaus manymu, būtinai reikėtų patikrinti ir kitose kalbų šeimose[18].

[17] Žr. *The Science of Thought*, p. 30.

[18] *Natural Rel.*, p. 393 ir toliau.

Pirmiausia tos šaknys tipinės; kitaip tariant, jos išreiškia ne atskirus daiktus, individus, o tipus, ir net labai apibendrintus. Jos išreiškia pačias visuotiniausias mąstymo temas; jose glūdi tarsi užfiksuotos ir susikristalizavusios esminės mąstymo kategorijos, kurios kiekvienu istorijos tarpu vyrauja visame protiniame gyvenime ir kurias pasitelkę filosofai jau ne kartą bandė atkurti visą sistemą[19].

Antra, tas šaknis atitinkantys tipai yra veiksmo, ne objektų tipai. Jos išreiškia bendriausius veikimo būdus, veiksmus; juos atlieka gyvi organizmai, ypač žmogus: tai mušimas, stūmimas, trynimas, rišimas, pakėlimas, lipimas, leidimasis, ėjimas ir kt. Kitaip tariant, žmogus, prieš apibendrindamas ir įvardydamas gamtos reiškinius, apibendrino ir įvardijo pagrindinius savo veikimo būdus[20].

Būdami labai apibendrinti, tie žodžiai lengvai galėjo aprėpti ir tuos objektus, kurių aprėpti iš pradžių nesitaikė; beje, tik dėl nepaprasto tų žodžių lankstumo iš jų atsirado daugybė kitų, išvestinių žodžių. Taigi kai žmogus, susidūręs su daiktais ir norėdamas juos suvokti, pabandė juos kaip nors pavadinti, jis jiems pritaikė tuos žodžius, kurie ir nebuvo skirti tiems daiktams įvardyti. Tik nežinodami gamtos jėgų kilmės žmonės jas įvardijo žodžiais, nusakančiais tų jėgų pasireiškimą, panašų į žmogaus veiksmus: žaibas buvo pavadintas *kažkokiu daiktu*, kuris krisdamas išduobia žemę ir sukelia gaisrą; vėjas – *kažkoks daiktas*, kuris dejuoja ir pučia; saulė – *kažkoks daiktas*, kuris per erdvę laido paauksuotas strėles; upė – *kažkoks daiktas*, kuris bėga, ir t. t. Bet kadangi tuomet gamtos reiškiniai pasirodė asimiliuoti su žmogaus veiksmais, tas kažkoks daiktas, su kuriuo žmogus siejamas, ir buvo suvokiamas įvardytų veikiančių jėgų pavidalu, daugiau ar mažiau panašiu į žmogaus pavidalą. Tai buvo tik metafora, tačiau suprasta paraidžiui; klaida tapo neišvengiama, nes mokslo, kuris vienintelis galėjo suteikti aiškumo, dar nebuvo. Trumpai tariant, kadangi kalba sudaryta iš žmogaus aplinkos elementų, išreiškiančių žmogaus būsenas, ji negali būti

[19] *Physic. Rel.*, p. 133; *The Science of Thought*, p. 219; *Nouvelles leçons sur la science du langage*, t. II, p. 1 ir toliau.

[20] *The Science of Thought*, p. 272.

taikoma gamtai ir jos nekeisti[21]. Net šiandien, pažymi Bréalis, kalba mus tam tikru laipsniu įpareigoja įsivaizduoti daiktus būtent šitaip. „Mes negalime išreikšti minties, nors ji nurodytų tik paprastą kokybę, nesuteikdami jai giminės, tai yra lyties; negalime kalbėti apie objektą, nesvarbu, apibendrintai ar ne, neapibrėžę jo artikeliu; kiekvienas sakinio veiksnys pateikiamas kaip veikianti būtybė, kiekviena mintis – kaip veiksmas, o kiekvienas veiksmas – laikinas ar nuolatinis – apibrėžiamas trukme, išreikšta laiku, kuriuo vartojame veiksmažodį"[22]. Be abejonės, mūsų mokslo kultūra leidžia nesunkiai atitaisyti klaidas, kurias tokiu būdu gali įteigti kalba, tačiau žodžio įtaka turėjo būti visagalė, juo labiau kad nebuvo jai atsvaros. Taigi į materialų pasaulį, tokį, koks jis atsiveria mūsų juslėms, kalba įtraukė naują pasaulį, apgyvendintą tik dvasinėmis būtybėmis, kurias ji sukūrė iš įvairiausių dalių ir kurios nuo tol laikomos fizinius reiškinius sąlygojančiomis priežastimis.

Beje, čia kalbos veikmė nesibaigė. Kai žodžiai buvo „nukalti" žymėti tiems subjektams, kuriuos žmonių vaizduotė įkurdino už daiktų, mąstymas taikėsi prie tų pačių žodžių: tuos subjektus gaubė begalė paslapčių, ir joms aiškinti ir atskleisti buvo sumanyti mitai. Pasitaikė, kad tas pats daiktas ar reiškinys įgaudavo daugybę vardų, atitinkančių daugybę pavidalų, kuriais jie iškildavo potyriuose; antai Vedose dangui pavadinti randama per 20 žodžių. Kadangi žodžiai skirtingi, buvo manoma, kad jie atitinka tiek pat skirtingų asmenų. Bet kartu neabejotinai buvo jaučiama, kad tie subjektai gimininga. Aiškinantis įsivaizduota, jog jie įeina į tą pačią šeimą; sudarytos jų genealogijos, sumanyta civilinė būklė, istorija. Kitais atvejais tuo pačiu žodžiu buvo vadinami skirtingi dalykai: aiškinant homonimus pripažįstama, jog atitinkami dalykai transformavosi vieni iš kitų, ir kad tokios metamorfozės taptų suprantamos, buvo sukurtos naujos fikcijos. Arba štai žodis, kuris tapo nebesuprantamas, virto mito, turinčio duoti jam prasmę, šaltiniu. Taigi kalba kūrėsi iš kaskart sudėtingesnių konstrukcijų, ir kuo labiau mitologija kiekvieną dievą aprūpina vis išsamesne biografija, tuo greičiau dieviškieji

[21] *The Science of Thought*, I, p. 327; *Physic. Relig.*, p. 125 ir toliau.

[22] *Mélanges de mythologie et de linguistique*, p. 8.

asmenys, iš pradžių painioti su daiktais, pagaliau nuo jų atsiskiria ir darosi apibrėžti.

Štai kaip bus susiformavusi dieviškumo samprata. O protėvių religija tebus pirmesniosios atspindys[23]. Sielos samprata iš pradžių rėmėsi motyvais, gana panašiais į tuos, kuriuos pateikė Tyloras, išskyrus tai, kad, anot Maxo Müllerio, „siela skirta suprasti ne sapnui, o mirčiai"[24]. Paskui, veikiant įvairiausioms aplinkybėms[25], iš dalies atsitiktinėms, žmonių sielos, kartą išsilaisvinusios iš kūno, pamažu įtraukiamos į dieviškų esybių ratą ir taip pačios tampa sudievintos. Bet šis naujasis kultas tėra antrinis darinys. Tai, beje, įrodo, kad sudievinti žmonės dažniausiai buvę netobuli dievai, pusdieviai, kuriuos tautos visuomet mokėjo atskirti nuo tikrųjų dievybių[26].

II

Ši doktrina iš dalies remiasi keletu lingvistinių postulatų, kurie buvo ir iki šiolei tebėra rimtai svarstomi. Buvo užginčytas realumas tų gausybės sutapimų, kuriuos Maxas Mülleris manė aptikęs įvairiose Europos kalbose tarp dievus reiškiančių vardų. Ypač kėlė abejonių jo pateiktas aiškinimas; kilo klausimas, ar, užuot būdami labai primityvios religijos ženklas, jie nebus arba tiesioginiai skoliniai, arba vėlyvas natūralių susitikimų vaisius[27].

[23] *Anthropological Religion*, p. 128-130.

[24] Šis aiškinimas neprilygsta Tyloro aiškinimui. Pagal Maxą Müllerį, žmogus neturėtų pripažinti, kad gyvenimas baigiasi mirtimi; todėl turėtų sutikti, kad jame gyvena dvi būtybės ir viena iš jų tveria ilgiau nei kūnas. Sunku suprasti, kas galėtų priversti tikėti, kad gyvenimas tęsiasi ir tada, kai kūnas visai suiręs.

[25] Žr. *Anthrop. Rel.*, p. 351 ir toliau.

[26] *Anthrop. Rel.*, p. 130. – Tai netrukdo M. Mülleriui krikščionybę laikyti viso šio reiškinio apogėjumi. Protėvių religija, teigia jis, pripažįsta, kad žmogus turi kažką dieviška. Taigi ar tik ši mintis nebus Kristaus mokymo pagrindas? (*Ibid.*, p. 378 ir toliau.) Neverta pabrėžti, kuo keista koncepcija, krikščionybę paverčianti protėvių kulto viršūne.

[27] Žr. šia tema diskusiją, kur Gruppe pristato M. Müllerio hipotezes *Die griechische Kulte und Mythen*, p. 79-184.

Antra vertus, šiandien jau netvirtinama, kad šaknys egzistavusios izoliuotai, kaip autonominės realybės, netvirtinama, kad jos leistų atkurti, bent jau hipotetiškai, senovinę indoeuropiečių kalbą[28]. Pagaliau nesenais tyrinėjimais stengtasi įrodyti, kad ne visos Vedų dievybės pasižymėjo *natūristinėmis* savybėmis, kurias joms priskyrė Maxas Mülleris ir jo mokykla[29]. Tačiau paliksime šiuos klausimus nuošaly, nes jų sprendimas reikalauja itin specialios lingvisto kompetencijos, ir imsimės nagrinėti pagrindinius sistemos principus. Be to, svarbu per daug vienpusiškai negretinti natūristinės idėjos su ginčijamais postulatais, nes ją pripažino nemaža mokslininkų, kurie neskiria lingvistikai tokio svaraus vaidmens kaip Maxas Mülleris.

Visi sutiks, kad žmogui smalsu pažinti jį supantį pasaulį ir kad savo refleksijas jam tuojau rūpi patikrinti gyvenime. Daiktai, su kuriais jis susiduria, jam per daug reikalingi, kad jis nesistengtų pažinti jų esmės. Tačiau, kaip teigia natūrizmas, iš tų refleksijų išsirutulioja religinis mąstymas, ir tada nesuprantama, kaip jis galėjo atlaikyti pirmuosius jam skirtus išbandymus; tas jo ištvermingumas darosi visai nepaaiškinamas. Iš tiesų mes turime pažinti daiktus todėl, kad galėtume veikti jiems tinkamu būdu. O religijos mums pateiktas pasaulėvaizdis, ypač pradžioje, yra pernelyg skurdus, kad galėtų sužadinti norą jais pasinaudoti. Iš tikrųjų tie daiktai ne kas kita, o gyvos ir mąstančios, sąmoningos asmenybės, tokios kaip tie subjektai, iš kurių religinė vaizduotė sukūrė kosminių reiškinių veikėjus. Ir kad žmogus galėtų juos pajungti savo tikslams, jam negana juos suvokti tokiu pavidalu ir elgtis su jais remiantis būtent tokia samprata. Negana į juos kreiptis maldomis, garbinti juos per jiems skirtas šventes, nešti aukas, kankinti save pasninkais, pasmerkti nepritekliams ir šitaip bandyti juos palenkti, kad nekenktų, priversti tarnauti savo tikslams. Tokia elgsena tegalėdavo padėti labai retai kada, taip sakant, tikru stebuklu. Taigi jei religijos esmė būtų pateikti mums pasaulėvaizdį, kuris mus lydėtų visą gyve-

[28] Žr. Meillet, *Introduction à l'étude comparative des langues indoeuropéennes*, 2e édition, p. 119.

[29] Oldenberg, *La Religion du Veda*, p. 59 ir toliau: Meillet, *Le dieu Iranien Mithra*, in *Journal Asiatique*, X, Nr. 1, juillet-août 1907, p. 143 ir toliau.

nimą, ji šitos funkcijos atlikti negali, ir žmonės netruko tai pastebėti: nesėkmės, nepalyginti dažnesnės nei sėkmės, juos greitai įspėjo apie daromą klaidą, ir religija, šitų besikartojančių netesėjimų vis labiau žlugdoma, negalėjo ilgai gyvuoti.

Be abejo, retkarčiais pasitaiko, kad klaida istorijoje įsigali amžiams, tačiau, susidariusi ypač išskirtinėmis aplinkybėmis, ji šitiek gali išsilaikyti tik tada, kai ji *praktiškai teisinga*, tai yra kai mes nesusidarome apie daiktus, kuriuose slypi toji klaida, teoriškai tikslios sampratos, tada ji gana teisingai išreiškia būdą, kuriuo jie mus veikia arba į bloga, arba į gera. Šiomis sąlygomis iš tikrųjų klaida priverčia daiktus veikti taip, kad jų veiksmai, bent jau bendrais bruožais, būtų derami, ir todėl darosi suprantama, kad ji galėjo atlaikyti faktų išbandymą[30]. Tačiau klaida ir ypač organizuota sistema klaidų, iš kurių praktiškai išeina vieni nesusipratimai, yra negyvybinga. Ir ką turi bendra ritualai, kuriais tikintysis mėgino paveikti gamtą, ir tie metodai, kuriuos mokslas mus išmokė taikyti ir kurie, – dabar mes jau žinome, – vieninteliai yra efektingi? Jei žmonės tikėjosi iš religijos būtent šito, tada neįmanoma suprasti, kaip ji būtų galėjusi išlikti, nebent sumanios gudrybės būtų sutrukdžiusios pripažinti, kad ji nedavė jiems to, ko jie iš jos tikėjosi. Taigi turėsime dar kartą grįžti prie XVIII a. naiviųjų aiškinimų[31].

[30] Šiuo atveju labai dera liaudies išminties aforizmai.

[31] Teisybė, šis argumentas atkrinta religijoje matant techniką (būtent higieną), kurios taisyklės, nustatytos įsivaizduojamų būtybių, negali būti tvirtai pagrįstos. Tačiau mes vis vien svarstysime tokią kritikos neišlaikančią koncepciją, kurios bent kiek su religijos istorija susipažinę protai niekada sistemingai nepalaikė. Sunku įrodyti, kaip klaikiausios įšventinimo apeigos galėtų tarnauti sveikatai, kai iš tikrųjų jos kelia jai pavojų; kuo maisto draudimai, dažniausiai liečiantys didžiai šventų gyvūnų valgymą, yra higieniški; kaip aukojimai statant namą galėtų daryti jį patvaresnį, ir t. t. Žinoma, yra religinių priesakų, duodančių techninės naudos, bet jie paskęsta aibėje kitų ir labai dažnai jų teikiamos paslaugos susilaukia atlygio. Yra religinė profilaktika, yra ir religinė bjaurastis, išplaukianti iš tų pačių principų. Taisyklė mirusįjį išgabenti toliau nuo stovyklos, nes jis esąs baimę keliančios sielos buveinė, praktiškai yra naudinga. Bet tas pats tikėjimas liepia velionio giminėms pasitepti iš irstančio lavono išsiskiriančiais skysčiais, nes tie skysčiai neva pasižymi ypatingomis savybėmis. Techniniu požiūriu daugiau pasitarnavo magija nei religija.

Tik iš pirmo žvilgsnio natūrizmas išvengia tos prieštaros, kurią seniau matėme glūdint animizme. Religiją jis taip pat pavertė haliucinacijų sukeltų vaizdų sistema, žiūrėdamas į ją kaip į plačią, be objektyvios vertės, metaforą. Be abejonės, jis regi jos išeities tašką realybėje, būtent jusliniuose suvokiniuose, kuriuos mes gauname stebėdami gamtos reiškinius, tačiau stebuklinga kalbos veikme juslinis suvokimas virsta keistomis sampratomis. Religinis mąstymas kontaktuoja su realybe tik tam, kad uždengtų tankiu šydu ir paslėptų jos tikrąjį pavidalą: tas šydas – pramanytų tikėjimų audeklas, kuriam metmenis apmeta mitologija.

Taigi tikintysis gyvena tarsi kliedėdamas, apsuptas tokių esybių ir tokių daiktų, kurie egzistuoja tik žodiniu pavidalu. Šitai, beje, pripažįsta ir Maxas Mülleris, nes mitus jis laiko proto ligos rezultatu. Pradžioje juos buvo priskyręs kalbos ligai, bet, anot jo, kadangi kalba ir protas neatskiriami, teisinga taip sakyti ir apie vieną, ir apie kitą. „Kai pamėginau, – prisimena jis, – trumpai apibūdinti mitologijos esmės subtilybes, aš ją pavadinau veikiau kalbos nei mąstymo liga. Tačiau įsidėmėjus, ką jau esu išsakęs savo knygoje „Mąstymo mokslas" apie mąstymo ir kalbos neatskiriamumą, vadinasi, apie absoliutų kalbos ir proto ligos tapatumą, regis, nebegalėjo likti jokio neaiškumo... Įsivaizduoti aukščiausiąjį Dievą esant kaltą dėl visų nusikaltimų, apviltą žmonių, susipykusį su žmona ir mušantį savo vaikus – neabejotinai nenormalios būsenos simptomas arba proto liga, tikriau sakant, ryškiai pasireiškianti beprotybė"[32]. Šis argumentas netinka ne tik paneigti Maxui Mülleriui ir jo teorijai, bet ir pačiam natūrizmo principui, nesvarbu kaip jis būtų taikomas. Šiaip ar taip, jei pagrindinis religijos tikslas yra išreikšti gamtos jėgas, gamtoje ir teįmanoma įžvelgti gryną fikcijų sistemą, kur pomirtinis gyvenimas nesuprantamas.

Tiesa, Maxas Mülleris jautė prieštaravimų pavojų ir mėgino jo išvengti, radikaliai atskirdamas mitologiją nuo religijos, nukeldamas ją už religijos ribų. Jis skelbia teisę religija vadinti tik tuos tikėjimus, kurie atitinka šventosios moralės priesakus ir racionaliosios teologijos mokymą. Mitai, priešingai, bus parazitiniai dariniai, kurie, kalbos veikiami, bus prisijungę prie esminių

[32] *Etudes de mythologie comparée*, p. 51-52.

vaizdinių ir juos iškreipę. Todėl tikėjimas Dzeusu buvo religinis tiek, kiek graikams Dzeusas – aukščiausias dievas, žmonijos tėvas, įstatymų saugotojas, keršytojas už nusikaltimus ir t. t., bet visa kita, kaip antai Dzeuso biografija, jo vedybos, nuotykiai, jau iš mitologijos sferos[33].

Tačiau toks skyrimas savavališkas. Be abejo, mitologija, dominanti tiek estetiką, tiek ir religijotyrą, ir toliau lieka vienu pagrindinių religinio gyvenimo elementų. Jei iš religijos atimtume mitus, reikėtų iš jos atimti ir ritualus, juk ritualai daugiausia skirti apibrėžtiems asmenims, kurie turi vardus, charakterį, konkrečias funkcijas, gyvenimą, ir tie ritualai įvairuoja atsižvelgiant į tai, kaip tie asmenys yra vertinami. Dievybei skiriamas kultas priklauso nuo jai suteikiamos išvaizdos, o tą išvaizdą nustato mitas. Neretai ritualas pasirodo esąs ne kas kita, o atgijęs mitas; krikščionių komunija neatskiriama nuo Velykų mito ir ant jo pamato laikosi visa jos esmė. Taigi jei bet kuri mitologija laikoma tam tikru žodiniu kliedesiu, tuomet mūsų iškeltas klausimas taip ir lieka neišsprendžiamas; kulto gyvavimas, ir dar toks ištvermingas, darosi nepaaiškinamas. Nesuprantama, kaip ištisus amžius žmonės galėjo atlikinėti garbinimo aktą neturėdami objekto. Beje, mitai apibūdina ne tik ypatingus dievų veido bruožus; iš esmės mitinė jau pati idėja, kad yra dievų, dvasinių esybių, priskirtų įvairioms gamtos sritims, ir nesvarbu, kaip jos vaizduojamos[34]. O jei atskirtume nuo senovės religijų visa, kas susiję su dievų, suvokiamų kaip kosminiai veikėjai, samprata, kas liktų? Dievybės savaime idėja, idėja transcendentinės jėgos, nuo kurios žmogus priklauso ir kuria jis remiasi? Bet juk tai ir yra abstrakti filosofinė koncepcija, kuri tokiu pavidalu niekada

[33] „Kad mitologijos kilmės klausimas įgautų reikiamo aiškumo, ypač rūpestingai reikia skirti dievus, kurie yra betarpiškas žmogaus proto vaisius, nuo mitų, kurie tėra netiesioginė ir nevalinga proto išdava" (Bréal, *Mélanges* ir t. t., p. 6). Žr. *Nouvelles leçons sur la science du langage*, II, p. 147, ir *Physic. Rel.*, p. 276 ir toliau.

[34] Būtent tai pripažįsta Maxas Mülleris. Žr. *Physic. Rel.*, p. 132, ir *Mythologie comparée*, p. 58; „Dievai, – sako jis, – yra *nomina*, o ne *numina*, vardai be būties, o ne būtys be vardo".

netaps jokios istorinės religijos savastimi. Religijotyros ji visai nedomina[35]. Taigi venkime kuriuos nors religinius tikėjimus išskirti, vienus ypatingai iškelti, nes jie mums atrodo teisingi ir šventi, o kitus atmesti kaip nevertus vadintis religiniais, nes jie mus užgauna ir trikdo. Visi mitai, net patys neprotingiausi, buvo tikėjimo objektai[36]. Žmogus jais tikėjo ne mažiau kaip savo juslėmis; pagal juos jis derino ir savo elgseną. Taigi, nors tokios tikimybės ir esama, negalimas daiktas, kad jie neturėtų objektyvaus pagrindo.

Tačiau ar šiaip, ar taip religijas aiškintume, neabejotina viena, kad jos nepaiso tikrosios daiktų prigimties: tai patvirtina mokslas. Tie veikimo būdai, kuriuos jos žmogui patardavo ar paskirdavo, labai retai kada jam pasitarnaudavo: apsivalymo apeigomis ligonio neišgydysi, aukomis ir giesmėmis derliaus nepadidinsi. Todėl mūsų iškelta natūrizmo prieštara, regis, tinka ir bet kuriai kitai interpretacinei sistemai.

Ir vis vien turbūt reikėtų išskirti vieną jų, kuri iš tų rėmų išsprūsta. Sakykim, religija skirta visai kitoms reikmėms nei padėti prisitaikyti prie juslėmis suvokiamų daiktų: ji nesusilpnės vien todėl, kad nepatenkina ar blogai patenkina tą reikmę. Jei religinis tikėjimas atsirado ne tam, kad padėtų žmogui darniai sugyventi su materialiu pasauliu, tuomet visos klaidos, kurias

[35] Tiesa, M. Mülleris laikosi nuomonės, kad graikams „Dzeusas, nepaisant visų mitologinių miglotumų, buvo ir liko aukščiausios dievybės vardas" (*Science du langage*, II, p. 173). Mes nesvarstysime šio subjektyvaus, istoriškai gana ginčytino tvirtinimo, šiaip ar taip, tokia Dzeuso samprata visada liks tik blyksnis tarp visų kitų graikų religinių tikėjimų.

Beje, vėlesniuose darbuose Maxas Mülleris dievo sampratą apskritai laiko grynai žodinio proceso produktu, vadinasi, grynai mitologiniu dariniu (*Physic. Rel.*, p. 168).

[36] Be įprastų mitų, dar buvo mitologinių padavimų, kurie nebuvo laikomi tapačiais ar bent traktuojami vienodai ir tuo pačiu lygmeniu, ir todėl jiems nebūdingos religinės savybės. Riba tarp pasakų ir mitų išties nepastovi ir sunkiai nubrėžiama. Bet tai neduoda pagrindo visus mitus paversti pasakomis, lygiai kaip nemanoma visas pasakas paversti mitais. Šiaip ar taip, daugeliu atvejų mitui apibūdinti užtenka vienos ypatybės: tai jo santykis su kultu.

tikėjimas galėjo priversti jį padaryti grumiantis su tuo pasauliu, nesiekia jo šaltinių, nes tikėjimą maitina visai kitos versmės. Jeigu imta tikėti ir ne dėl tokių motyvų, tikėjimas neturėjo susvyruoti net tada, kai tie motyvai prieštaravo faktams. Suprantama, tikėjimas turėjo būti gana stiprus, kad ne tik atlaikytų tuos prieštaravimus, bet ir juos paneigtų ir neleistų tikinčiajam pastebėti jų svarumo, šitaip paversdamas juos religijai nepavojingais. Kai religinis jausmas gyvas, jis nepripažįsta, kad religija gali būti kalta, ir lengvai ją išteisina: jei ritualas neduoda laukiamų rezultatų, nesėkmė aiškinama arba ritualo atlikimo klaida, arba kurios nors priešingos dievybės įsikišimu. Bet tam būtina, kad religinės mintys nebūtų susijusios su tais jausmais, kuriuos užgauna patirti nusivylimai; antraip iš kur galėtų rastis jų tvarumo jėga?

III

Nors žmogus ir turėtų realių motyvų užsispirti ir, nepaisydamas visų nusivylimų, religiniais simboliais perteikti kosminius reiškinius, dar reikėtų, kad tie reiškiniai pasiduotų tokiai interpretacijai. O kaip tokia jų ypatybė galėtų pasireikšti? Čia susiduriame su vienu iš postulatų, kurie laikomi neginčijamais tik todėl, kad niekas nėra jų kritikavęs. Skelbiama lyg ir aksioma, jog gamtos fizinių jėgų funkcionavime yra visa, kas galėtų mums pažadinti šventumo idėją; bet kiek pasigilinus į argumentus, beje, glaustus, turinčius tą teiginį pagrįsti, paaiškėjo, kad ta idėja susiaurėja iki prietaro.

Sakoma, jog žmogus, atskleisdamas pasaulį, turėtų jausti neapsakomą susižavėjimą. Tačiau gamtos gyvenimui pirmiausia būdinga reguliarumas, net monotonija. Kasryt horizonte pateka saulė, kasvakar ji nusileidžia; kas mėnuo mėnulis kartoja tą patį savo ciklą; savo vaga nenutrūkstama srove bėga upė; tie patys metų laikai periodiškai sukelia tuos pačius juslinius potyrius. Be abejo, šen ar ten kartkartėmis įvyksta kas nors netikėta: čia užtemsta saulė, čia mėnulis pasislepia už debesų arba štai išsilieja iš savo krantų upė ir t. t. Bet šitie trumpalaikiai sutrikimai ir

tegali sukelti trumpalaikius įspūdžius, kurie netruks išblėsti iš atminties; taigi jie negalėtų būti pamatu tvirtoms, pastovioms idėjų ir praktikų sistemoms, kurios ir sudaro religijas. Paprastai visa vyksta tolygiai, o tolygumas negali sužadinti stiprių emocijų. Įsivaizduoti, kad laukinis galėtų neatitraukdamas akių žavėtis tais gamtos stebuklais, reikštų istorijos pradžioje ieškoti labai jau modernių jausmų. Jis per daug prie tų stebuklų pripratęs, kad jaustų nuostabą. Kad žmogus, nusipurtęs pripratimo jungą, atskleistų, kas toje vienodybėje gražu ir įstabu, reikia išprusimo ir sugebėjimo reflektuoti – susikaupus mąstyti. Beje, kaip jau minėjome[37], maža objektu tik stebėtis ir žavėtis, kad jis pasirodytų šventas, t. y. taptų paženklintas ta savybe, kai bet koks tiesioginis kontaktas su juo laikytinas šventvagyste ir profanacija. Painioti religinį jausmą su žavėjimosi ir nuostabos jausmu – tai neįvertinti religinio jausmo ypatingumo.

Tvirtinama, jog, be žavėjimosi, yra dar vienas jausmas, kurio žmogus negali nepatirti gamtos akivaizdoje. Jei jis nesuvokia, kokia gamta neaprėpiama ir didinga, jis negali bendrauti su ja. Savo didybe jinai jį sutraiško. Tas suvokimas, kad jį supa beribė erdvė, kad jis gyvena neaprėpiamame laike, kuris ėjo prieš jam atsirandant pasaulyje, eina dabar ir eis, kai jo jau nebebus; ir tos jėgos, nepalyginti pranašesnės už jo jėgas, regis, negalėtų neįteigti minties, kad už jo egzistuoja begalinė jėga ir jis yra jos valioje. Juk šita mintis, kaip pagrindinis elementas, ir sudaro dieviškumo sampratą.

Prisiminkime, apie ką kalbame. Norime žinoti, kaip žmogus galėjo prieiti išvadą, jog tikrovėje egzistuoja dvi kategorijos griežtai nevienalyčių ir nepalyginamų dalykų. Kaip stebint gamtą galėjo mums kilti mintis apie tokį dualizmą? Gamta visada ir visur panaši tik į save pačią. Nelabai svarbu, kad ji tęsiasi be galo; visa, kas yra ten, už tolimiausios ribos, kurios jau nesiekia mano žvilgsnis, yra tas pat, kas yra ir šiapus, kur aš matau. Laikas, kuris tęsiasi be galo, sudarytas iš akimirkų, tolygių toms, kurias aš jau nugyvenau. Erdvė, kaip ir laikas, be galo kartojasi; jei toji dalis, kuri man prieinama, nepasižymi šventumu, kaip

[37] Žr. aukščiau, p. 31.

galėtų šventos būti kitos? Jei aš tiesiogiai jų nesuvokiu, dar neužtenka jas transformuoti[38]. Kas, kad profaninių daiktų pasaulis yra beribis, vis vien jis lieka profaniškas. Tvirtinama, jog fizinės jėgos, su kuriomis mes sąveikaujame, pranoksta mūsų jėgas. Tačiau sakralinės – šventosios – jėgos skiriasi nuo profaninių ne kokiu nors nepaprastu intensyvumu, tiesiog jos kitokios, jos ypatingos kokybės, kurios neturi antrosios. Priešingai, visos jėgos, besireiškiančios visatoje, yra tos pačios kilmės – tiek veikiančios mumyse, tiek ir esančios už mūsų. Ir nerastume jokio motyvo vienas iškelti aukščiau už kitas. Jei religija tikrai atsirado iš reikmės nustatyti fizinių reiškinių priežastis, tuomet šitaip įsivaizduotos jėgos nebūtų šventesnės nei tos, kuriomis remdamasis nūdienos mokslininkas aiškina tuos pačius faktus[39]. Vadinasi, šventų būtybių nėra, nėra ir religijos.

Be to, net manant, kad tas „sutraiškymo" jausmas įteigtas religinės minties, ji primityvo negalėtų šitaip paveikti, nes toks jausmas jam apskritai svetimas. Jam nieku gyvu nesuvokiama, kad kosminės jėgos galėtų būti stipresnės už jo paties jėgas. Mokslo dar nebuvo ir jis negalėjo žmogaus pamokyti kuklumo, todėl šis ir įsivaizduoja turįs galią daiktams; tai tik iliuzija, bet jos visai užtenka jaustis aukštesniam už juos. Kaip jau sakėme, jis mano galįs įsakinėti gamtos stichijai: vėjui nurimti, lietų

[38] Beje, Maxas Mülleris kartais neišvengia piktnaudžiavimo žodžiais. Iš juslinės patirties, teigia jis, bent jau tam tikrais atvejais galima daryti prielaidą, „kad už žinomo yra kažkas nežinoma, kažkas, ką aš prašau leidimo pavadinti begaliniu" (*Natural Rel.*, p. 195. Plg. p. 218). O nežinomas nebūtinai yra begalinis, juo labiau begalinis nebūtinai yra nežinomas, jei jis visais atžvilgiais panašus į save patį, taigi į tai, ką mes pažįstame. Reikėtų įrodyti, kad tai, ką mes suvokiame, tikrovėje skiriasi nuo to, ko mes nesuvokiame.

[39] Būtent tai nenoromis kai kada pripažįsta M. Mülleris. Jis sakosi temataąs menką skirtumą tarp *Agni* – ugnies dievo sąvokos ir eterio sąvokos, kuria nūdieniai fizikai aiškina šviesą ir šilumą (*Physic. Rel.*, p. 126-127). Beje, dievybės sąvoką jis prilygina *agency* (p. 138) arba priežastingumui, neturinčiam nieko gamtiško ar profaniško. Tegu religija ir atspindi taip įsivaizduotas priežastis veikiančių asmenų pavidalu, bet to dar nepakanka, kad jos įgytų sakralumo ypatybę. Veikiantis asmuo gali būti profaniškas, ir, beje, nemaža religinių jėgų yra beasmenės.

priversti lyti, rankos mostu sustabdyti saulę ir t. t.[40] Pati religija padeda jam tai laiduodama, nes manoma, jog ji suteikia jam plačiausias galias valdyti gamtą. O ritualai iš dalies ir yra tie būdai, kuriais jis gali pareikšti savo valią pasauliui. Taigi religijos yra atsiradusios toli gražu ne iš nusižeminimo jausmo, žmogaus patiriamo atsidūrus prieš visatos didybę, ne, jos vadovaujasi veikiau priešingu jausmu. Net idealistiškiausios religijos užsibrėžusios padrąsinti žmogų jo kovoje su daiktais: jos moko, jog jau pats tikėjimas gali „kalnus versti", kitaip tariant, valdyti gamtos jėgas. Kaip jos galėjo diegti tokį pasitikėjimą, jei kilo iš silpnumo ir negalios?

Beje, jei gamtos objektai tapo sakraliniai dėl savo didingų formų ar jų reiškiamos jėgos, į tokį aukštą rangą pirmiausia turėtų būti pakelta saulė, mėnulis, dangus, kalnai, vėjai, vienu žodžiu, didžiosios kosminės galios; juk niekas stipriau negalėtų sukrėsti juslių ir vaizduotės. O iš tikrųjų tos galios tebuvo sudievintos kur kas vėliau. Pirmosios esybės, susilaukusios savo kulto, – tolesniuose skyriuose tai aptarsime, – buvo menki kuklūs augalai ir gyvūnai, šalia kurių žmogus gyveno bent jau kaip lygus tarp lygių: lapė, triušis, kengūra, strutis emu, driežas, kirmėlė, varlė ir t. t. Jų objektyvios savybės akivaizdžiai negalėtų įkvėpti religinių jausmų.

[40] Kalbėdami apie ritualų ir tikėjimo efektyvumą pamatysime, kaip aiškinamos iliuzijos (žr. d. II, sk. II).

Ketvirtas skyrius

Totemizmas kaip elementari religija

Klausimo išdėstymas. Jo traktavimo metodas

Nors ir kokios atrodytų priešingos savo išvadomis ką tik mūsų išdėstytos sistemos, vienu aspektu jos sutinka: kelia problemą tokiais pat terminais. Iš tikrųjų, abi mėgina grįsti dieviškumo sampratą jusliniais potyriais, kuriuos mums sužadina gamtos reiškiniai – fiziniai ar biologiniai. Animistų požiūriu tai sapnas, natūristų – tam tikros kosminės apraiškos, kurios ir bus religinės evoliucijos išeities taškas. Tačiau didžiosios priešpriešos, skiriančios profanišką nuo sakralaus, užuomazgų ir vieniems, ir kitiems reikėtų ieškoti žmogaus ir visatos prigimtyje.

O tokia užduotis neįvykdoma: ji suponuotų tikrąją kūrybą *ex nihilo*. Visuotinės patirties faktas negali mums duoti nuovokos apie dalyką, esantį anapus tos patirties. Žmogus, koks jis pats sau pasirodo sapnuose, šiaip ar taip, tėra žmogus. Gamtos jėgos, kokias suvokia mūsų juslės, tėra gamtos jėgos, – tegu ir galingos. Iš čia kyla ir visuotinė vienos ar kitos doktrinos kritika. Norint paaiškinti, kaip tie vadinamieji religinio mąstymo duomenys galėjo įgyti objektyviai niekuo nepagrįsto sakralumo, reikėtų pripažinti, jog jie susiformavo iš daugybės haliucinacinių vaizdinių sluoksnių ir šiuos taip iškraipė, kad padarė neatpažįstamus ir realybę pavertė gryna fantasmagorija. Vienu atveju tuos pavidalus taip permainė sapno iliuzija, kitu – švytinti nereali žodžių prišaukta vaizdų virtinė. Tačiau ir vienu, ir kitu atveju religijoje galėtum įžiūrėti kliedesių aiškinimo padarinį.

Šitie kritiniai svarstymai leidžia daryti pozityvią išvadą. Kadangi nei žmogui, nei gamtai sakralumas nėra įgimtas, vadinasi, jis plaukia iš kito šaltinio. Už žmogaus ir fizinio pasaulio turi būti kažkokia kita realybė, kur toji kliedesių atmaina, – o bet kuri religija kažkuria prasme tokia ir yra, – įgyja objektyvią reikšmę ir vertę. Kitaip tariant, be to, ką pavadinome natūrizmu ir animizmu, turi būti dar vienas kultas – esmingesnis ir primityvesnis, o

natūrizmas ir animizmas tebūtų jo vediniai arba atskiri aspektai.

Toks kultas iš tiesų yra, ir jį etnografai pavadino totemizmu.

I

Žodis „totemas" etnografinėje literatūroje pasirodė tik XVIII a. pabaigoje. Pirmąkart su juo susiduriama vienoje indėnų kalbų vertėjo J. Longo knygoje, išleistoje 1791 m. Londone[1]. Beveik pusę amžiaus totemizmas tebuvo žinomas kaip grynai amerikietiškas reiškinys[2]. Tik 1841 m. Grey'us išgarsėjusiame savo straipsnyje[3] prabyla apie panašias apeigas Australijoje. Nuo tada pradedama įsisąmoninti, kad atrasta tam tikra bendra sistema.

Tačiau totemizmas tebuvo laikomas iš esmės archajiniu reiškiniu, etnografine keistenybe, nekeliančia istorikui didesnio susidomėjimo. Mc Lennanas pirmasis užsibrėžė nustatyti totemizmo sąsajas su visuotine žmonijos istorija. Serijoje straipsnių, išspausdintų *Fortnightly Review*[4], jis pamėgino ne tik įrodyti, kad totemizmas yra religija, bet ir atskleisti, kad iš tos religijos išsirutuliojo daugybė tikėjimų ir praktikų, kurios randamos gerokai toliau pažengusiose religinėse sistemose. Jis net tvirtino, esą iš totemizmo kilę visi zoolatrijos ir fitolatrijos kultai, pastebimi senovės tautose. Tokia totemizmo reiškinio plėtra neabejotinai perdėta. Gyvūnų ir augalų kultas priklauso nuo begalės priežasčių, kurias sujungti į viena galima būtų tik itin supaprastinus. Bet toks supaprastinimas – tegul ir perdėtas – bent jau kuo puikiausiai išryškina istorinę totemizmo svarbą.

Antra vertus, amerikanistai jau seniai pastebėjo, kad totemizmas glaudžiai susijęs su socialiai apibrėžta organizacija: tokia, kurios pagrindą sudaro bendruomenės skirstymas į klanus[5].

[1] *Voyages and Travels of an Indian Interpreter.*

[2] Ši mintis taip paplito, kad Réville'is net pavadino Ameriką klasikine totemizmo žeme (*Religions des peuples non civilisés*, I, p. 242).

[3] *Journals of two Expeditions in North-West and Western Australia*, II, p. 228.

[4] *The Worship of Animals and Plants. Totems and Totemism* (1869, 1870).

[5] Ši mintis jau labai aiškiai išdėstyta Gallatino studijoje *Synopsis of the Indian Tribes* (*Archaeologia Americana*, II, p. 109 ir toliau) ir Morgano aplinkraštyje, išspausdintame *Cambrian Journal*, 1860, p. 149.

1877 m. savo *Ancient Society*[6] Lewis H. Morganas užsibrėžė tai ištyrinėti ir nustatyti organizacijos skiriamuosius bruožus, kartu išryškinant Šiaurės ir Centrinės Amerikos indėnų genčių bendrybes. Kone tuo pat metu ir, beje, tiesiogiai Morgano paveikti, Fisonas ir Howittas[7] išaiškino tos pačios socialinės sistemos buvimą Australijoje ir jos sąsajas su totemizmu.

Idėjoms įgavus tokią kryptį, tyrinėjimai galėjo būti tęsiami metodiškiau. Amerikos etnologijos tarnyba, išjudinusi iš mirties taško tuos darbus, labai prisidėjo prie studijų plėtotės[8]. 1887 m. Frazeris, surinkęs gana gausių ir svarbių dokumentų, pamanė, kad vertėtų juos susieti ir mums pateikti sisteminę lentelę. Tai ir padaryta jo nedidelėje knygelėje *Totemizmas*[9], kur totemizmas tyrinėjamas kaip religija ir drauge kaip juridinė institucija. Bet ši studija grynai aprašomoji; nemėginama nei aiškinti totemizmo[10], nei gilintis į esmines sąvokas.

Pirmasis parengiamojo darbo ėmėsi Robertsonas Smithas. Jis giliau nei kuris kitas jo pirmtakas jautė, kokie lobiai atsiveria barbariškoje miglotoje religijoje būsimiems tyrinėtojams. Jau Mc Lennanas buvo priartinęs totemizmą prie didžiųjų antikos religijų; bet šitaip atsitiko tik todėl, kad jis pamanė radęs ir vienur, ir kitur gyvūnų ir augalų kultą. O totemizmą susiaurinti iki zoolatrijos ir fitolatrijos reikštų pastebėti tik tai, kas paviršiuje, ir neįžvelgti esmės. Smithas, tyrinėjęs toteminius tikėjimus, pamėgino prasiskverbti iki giluminių principų, nuo kurių tie tikėjimai

[6] Prieš šį darbą, beje, jau anksčiau buvo parengti du to paties autoriaus veikalai: *The League of the Iroquois*, 1851 ir *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, 1871.

[7] *Kamilaroi and Kurnai*, 1880.

[8] Jau nuo pat pirmųjų *Annual Report of the Bureau of American Ethnology* tomų randame Powello studiją *Wyandot Government* (I, p. 59), Cushingo *Zuñi Fetisches* (II, p. 9), Smitho *Myths of the Iroquois* (*Ibid.*, p. 77), ypač svarbų Dorsey darbą *Omaha Sociology* (III, p. 211), ir visi jie yra svarus indėlis į totemizmo mokslą.

[9] Pradžioje sutrumpintas šis darbas pasirodė *Encyclopaedia Britannica*.

[10] Jau Tyloras savo *Primitive Culture* mėgino totemizmą paaiškinti; apie tai kalbėsime toliau, čia jo aiškinimo nepateiksime; totemizmą laikydamas tik atskiru protėvių kulto atveju, Tyloras visiškai nepripažįsta jo svarbos. Šiame skyriuje minėsime vien tuos tyrinėjimus ar teorijas, kurie ženkliai prisidėjo prie totemizmo studijų progreso.

priklauso. Jau savo knygoje apie giminystę ir santuoką senovės Arabijoje[11] jis parodė, kad totemizmas suponuoja įgimtą ar įgytą žmogaus ar gyvūno (arba augalo) vienesybiškumą. Rašydamas *Semitų religiją*[12], toje pačioje idėjoje jis įžvelgė bet kurios aukojimo sistemos pirmąją priežastį: už šventosios komunijos principą žmonija turi būti dėkinga būtent totemizmui. Be abejo, galima tvirtinti, kad Smitho teorija vienpusiška, kad ji jau neatitinka šiandien žinomų faktų; tačiau ji turi išties genialių minčių ir religijotyrai padarė reikšmingą įtaką. Tomis pačiomis koncepcijomis remiasi ir Frazerio *Golden Bough*[13]; Mc Lennanas totemizmą siejo su antikos religijomis, Smithas su semitų bendruomenėmis, o Frazeris čia randa sąsajų su Europos folkloru. Taip prie Mannhardto prisijungė Mc Lennano ir Morgano mokyklos[14].

Tuo pat metu amerikietiškoji tradicija toliau plėtojosi savarankiškai ir tą savarankiškumą, beje, išsaugojo iki nesenų laikų. Totemizmo tyrinėjimui buvo pasirinktos trys bendruomenių grupės. Pirma – Šiaurės vakarų gentys tlingitai, haidai, kvakiutliai, sališai, cimšianai; antra – didžioji sijų tauta; trečia – Centrinėje Amerikoje gyvenantys pueblai. Pirmąją grupę daugiausia tyrinėjo Dallis, Krause, Boas, Swantonas, Hill-Tout, sijus – Dorsey, pueblus – Mindeleffas, ponai Stevensonas, Cushingas[15]. Nors iš visų kraštų surinkta gausus faktų derlius, turimi dokumentai vis dar liko fragmentiški. Amerikos religijose įžvelgiama daugybė totemizmo pėdsakų, bet jos pranoko grynai toteminę fazę. Australijoje tebuvo tyrinėjami paskiri tikėjimai ir ritualai, įšventinimo apeigos ir su totemu susiję draudimai. Taigi iš visuose kraštuose surinktų faktų Frazeris pamėgino sudaryti totemizmo

[11] *Kinship and Marriage in Early Arabia*, Cambridge, 1885.

[12] *The Religions of the Semites*, 1re édit., 1889. Paskaitų redakcija Aberdeeno universitete 1888. Plg. str. *Sacrifice* in *Encyclopaedia Britannica*.

[13] Londonas, 1890. Antras tritomis leidimas pasirodė 1900 m., trečias – penkiatomis – jau leidykloje.

[14] Vertėtų čia paminėti įdomų tos pačios krypties Sidney Hartland veikalą *The Legend of Perseus*, 3 vol., 1894-1896.

[15] Čia pateikiame tik autorių pavardes, jų darbai bus nurodyti vėliau, kai jais remsimės.

visumą atspindinčią duomenų suvestinę. Nors tomis sąlygomis šis darbas ir turėjo neginčijamos vertės, tačiau duomenys buvo neišsamūs ir hipotetiniai. Galų gale tikrai funkcionuojančios toteminės religijos dar niekas nebuvo radęs.

Ši rimta spraga buvo užpildyta tik paskutiniais metais. Du nepaprastai įžvalgūs tyrinėtojai, ponai Baldwinas Spenceris ir F. J. Gillenas, iš dalies pirmieji[16] Australijos žemyne atrado nemaža genčių, kur buvo praktikuojama ištisa religinė sistema ir toteminiai tikėjimai sudarė pagrindą ir vienovę. Šių tyrinėjimų rezultatai, pateikti dviejuose veikaluose, atnaujino totemizmo mokslą. Pirmajame, *The Native Tribes of Central Australia*[17], kalbama apie toliausiai šiaurėje gyvenančias aruntų, luričų gentis ir įpiečiau, Ero ežero vakariniame krante, įsikūrusią urabunų gentį. Antrasis darbas, *The Northern Tribes of Central Australia*[18], skirtas bendruomenėms, gyvenančioms į šiaurę nuo urabunų genties; jos užima teritoriją nuo Makdonelio kalnų iki Karpenterijos įlankos. Suminėsime pagrindines: unmatjerai, kaitišai, varamungai, vorgajai, čingilai, binbingai, valpariai, gnanjai ir pačioje įlankos pakrantėje įsikūrusios marų ir anulų gentys.

Neseniai vienas vokiečių misionierius, Carlas Strehlow, praleidęs ilgus metus tose pačiose Centrinės Australijos bendruo-

[16] Spenceris ir Gillenas buvo pirmieji, taip nuodugniai tyrinėję šias gentis, bet ne pirmieji, apie jas prabilę. Jau 1888 m. Howittas buvo aprašęs socialinę vuaramongų organizaciją (Spenceris ir Gillenas vadina variramungais) leidinyje *Further Notes on the Australian Classes* in *Journal of the Anthropological Institute* (toliau – *J. A. I.*), p. 44-45. Aruntų gentis jau buvo patyrinėta Schulze's (*The Aborigines of the Upper and Middle Finke River*, in *Transactions of the Royal Society of South Australia*, t. XIV, 2e fasc.); Mathew rašė apie čingalių (pagal Spencerį ir Gilleną – čingilai), vombajų organizaciją (*Wombya Organisation of the Australian Aborigines*, in *American Anthropologist*, nauja serija, II, p. 494; *Divisions of Some West Australian Tribes, Ibid.*, p. 185; *Proceed. Amer. Philos. Soc.*, XXXVII, p. 151-152 ir *Journal Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXII, p. 71 ir XXXIII, p. 111). Pirmieji aruntų genties tyrimo rezultatai jau buvo skelbti *Report on the Work of the Horn Scientific Expedition to Central Australia*, Part. IV (1896). Pirmąją šio Pranešimo dalį parašė Sterlinas, antrąją – Gillenas. Viso darbo spausdinimu rūpinosi Baldwinas Spenceris.

[17] Londonas, 1899; toliau – sutrump. *Native Tribes* arba *Nat. Tr.*

[18] Londonas, 1904; toliau – *Northern Tribes* arba *North. Tr.*

menėse[19], pradėjo spausdinti savo stebėjimus; jis tyrinėjo dvi gentis – arandus ir loritjus (pagal Spencerį ir Gilleną – aruntus ir luričus)[20]. Puikiai išmokęs tenykštę šneką[21], Strehlow galėjo perteikti daugybę toteminių mitų ir religinių giesmių, kurios mus dažniausiai pasiekia originalo kalba. Nepaisant nežymių skirtumų, kurie be vargo paaiškinami ir kurių svarba buvo labai perdėta[22], Strehlow tyrinėjimai, kartais papildydami, patikslindami, kartais net pakoreguodami Spencerio ir Gilleno stebėjimus, iš esmės juos patvirtina.

Su tais atradimais plūstelėjo literatūros banga; prie jos mes dar grįšime. Spencerio ir Gilleno darbai padarė ypač didelę įtaką ne vien todėl, kad buvo patys pirmieji, bet ir todėl, kad pateikė faktus sistemine tvarka, kuri padėjo reikiama kryptimi orientuoti paskesnius tyrinėjimus[23] ir skatino abstrakčiai mąstyti. Rezultatai buvo komentuojami, svarstomi, visokiais būdais aiškinami. Tuo tarpu Howittas, kurio fragmentinės studijos išsi-

[19] Strehlow Australijoje gyvena nuo 1892 m.; pirma jis gyveno djerių gentyje, vėliau perėjo pas aruntus.

[20] *Die Aranda-und Loritja-Stämme in Zentral-Australien.* Iki šiolei išleisti keturi sąsiuviniai; paskutinis pasirodė kaip tik tada, kai ši knyga jau buvo baigta rašyti, tad mes dar negalėjome juo remtis. Du pirmieji pasakoja apie mitus ir legendas, trečiasis – apie kultą. Šalia Strehlow vardo derėtų paminėti ir von Leonhardi, daug prisidėjusį prie tos publikacijos pasirodymo; jis ne tik apsiėmė išleisti Strehlow rankraščius, bet ir sumaniais klausimais paskatino autorių savo stebėjimus patikslinti. Beje, labai naudinga perskaityti vieną straipsnį, kurį Leonhardi's davė *Globus* ir kur rasime daugybę ištraukų iš jo susirašinėjimo su Strehlow (*Ueber einige religiose und totemistische Vorstellungen der Aranda und Loritja in Zentral-Australien*, in *Globus*, XCI, p. 285). Plg. ta tema N.-W. Thomas'o straipsnį, pasirodžiusį *Folk-lore*, XVI, p. 428 ir toliau.

[21] Spenceris su Gillenu irgi ją moka, tik toli gražu ne taip puikiai kaip Strehlow.

[22] Turima galvoje Klaatsch, *Schlussbericht über meine Reise nach Australien*, in *Zeitschrift f. Ethnologie*, 1907, p. 635 ir toliau.

[23] K. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*; Eylmann, *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*; John Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland*, be to, kai kurie neseniai pasirodę Mathew straipsniai liudija Spencerio ir Gilleno įtaką.

barsčiusios įvairiausiose publikacijose[24], užsibrėžė ištyręs pietines gentis padaryti tai, ką Spenceris ir Gillenas padarė ištyrę Vidurio Australijos gentis. Savo darbe *Native Tribes of South-East Australia*[25] jis mums pateikia apibendrintų duomenų suvestinę, susijusią su tautų, gyvenančių Vidurio Australijoje, Naujajame Pietų Velse ir didžiojoje Kvinslendo dalyje, socialine organizacija. Šie pasiekimai paskatino Frazerį papildyti savo *Totemizmą* tam tikra glausta santrauka[26], kur būtų sudėti visi svarbiausi dokumentai, liečiantys arba toteminę religiją, arba šeimos ir matrimonialinę organizaciją, su kuria, pagrįstai ar ne, ta religija laikoma gimininga. To darbo tikslas nėra duoti bendrą ir sisteminį totemizmo vaizdą, veikiau – pateikti reikalingą medžiagą kitiems tyrinėtojams, kad jie paskui ja pasinaudotų savo darbams[27]. Faktai čia išdėstyti griežtai etnografine ir geografine tvarka: kiekvienas žemynas ir kiekviena jame esanti gentis ar etninė grupė tirta skyrium. Be abejo, rašant tokią plačią studiją, kurioje paeiliui apžvelgta šitiek įvairių tautų, neįmanoma vienodai įsigilinti į viską; ją tegalime laikyti parankine knyga, naudinga ieškant informacijos ir galinčia palengvinti tyrinėjimus.

II

Iš šios trumpos apžvalgos darosi aišku, kad totemizmo tyrinėjimui pati palankiausia dirva yra Australija. Todėl ją ir pasirinkome pagrindiniu savo stebėjimų arealu.

[24] Šių publikacijų sąrašas pateiktas *Nat. Tr.* pratarmėje, p. 8 ir 9.

[25] Londonas, 1904. Nuo šiol cituodami šią knygą žymėsime santrumpa *Nat. Tr.*, tačiau visada rašysime ir Howitto pavardę, nes tokia pat ir Spencerio ir Gilleno knygos santrumpa.

[26] *Totemism and Exogamy*, 4 t., Londonas, 1910. Darbas prasideda perspausdintu *Totemism*, be jokių esminių pakeitimų.

[27] Pabaigoje ir pradžioje iš tiesų pateikiamos apibendrintos totemizmo teorijos; jas aptarsime toliau. Bet tos teorijos sąlygiškai nepriklausomos nuo jas lydinčių faktų rinkinio, nes jau buvo išdėstytos įvairių žurnalų straipsniuose gerokai prieš pasirodant šiam darbui. Tie straipsniai įdėti į pirmąjį tomą (p. 89-172).

Rašydamas *Totemizmą*, Frazeris stengėsi surasti visus totemizmo pėdsakus, kokius tik įmanoma atsekti istorijoje ir etnografijoje. Užtat į savo studiją jam teko įtraukti skirtingiausios kilmės ir kultūros lygmens bendruomenes: šalia Australijos ir Amerikos genčių ten figūruoja senovės Egiptas[28], Arabija, Graikija[29], pietų slavai[30]. Toks metodas antropologinės mokyklos mokinio nėmaž nestebino. Ši mokykla iš tiesų nesistengia religijoms rasti vietos socialinėje terpėje, į kurią jos įeina[31], ir diferencijuoti atsižvelgiant į tų terpių skirtingumą. Priešingai, iš paties mokyklos pavadinimo aišku, kad jos tikslas, tolesnis nei nacionaliniai ir istoriniai skirtingumai, yra prisikasti iki pačių universalių ir tikrai žmogiškų religinio gyvenimo pamatų. Manoma, jog pačiame žmoguje, priklausomai nuo jo įgimtų savybių ir nepriklausomai nuo jokių socialinių sąlygų, slypi religinė prigimtis ir telieka ją apibrėžti[32].

Tokiems tyrinėjimams gali pasitarnauti bet kuri tauta. Žinoma, mieliau imamasi tyrinėti pačias primityviausias, nes tikėtina, kad toji pradinė savybė lengviau apsinuogins; bet kadangi ją galima rasti ir labiau civilizuotose tautose, savaime suprantama, jomis taip pat remiamasi. Juo labiau imamos visos tos, kurios atrodo ne per daug nutolusios nuo savo ištakų, visos tos, kurios vadovaujantis neaiškiais kriterijais vadinamos netiksliu žodžiu *laukinės* – tariama, kad jos visos to paties lygmens, ir visose vienodai rūpestingai ieškoma informacijos. Antra vertus, kadangi šiuo atveju faktai įdomūs tik tiek, kiek jie

[28] *Totemism*, p. 12.

[29] *Ibid.*, p. 15.

[30] *Ibid.*, p. 32.

[31] Šiuo atžvilgiu naujesniame darbe *Totemism and Exogamy* jaučiamas kur kas progresyvesnis Frazerio mąstymas ir pats metodo taikymas. Aprašydamas genties religines ir šeimos institucijas, jis stengiasi apibrėžti tos genties geografines ir socialines sąlygas. Nors ir labai glaustos, šios analizės liudija nutolimą nuo senųjų antropologinės mokyklos metodų.

[32] Be abejo, mes taip pat manome, kad pagrindinis religijotyros tikslas – užčiuopti, kas sudaro religinę žmogaus prigimtį. Tiktai, ne taip kaip čia matome, ją sudaro ne įgimtas duomuo, o socialinių priežasčių samplaika, ir nėra jokio reikalo jos apibūdinti, nes ji yra abstrakcija, susiformuojanti bet kurioje socialinėje terpėje.

yra visuotiniai, stengiamasi jų sukaupti kuo gausiau; nemanoma, jog reikėtų palyginimų ratą per daug išplėsti.

Mes pasirinkome kitą metodą ir tai padarėme dėl daugelio priežasčių.

Pirmiausia tiek sociologas, tiek istorikas socialinius faktus laiko priklausomais nuo socialinės sistemos, kurios dalis jie yra; taigi, jei juos atskirsi, nebebus įmanoma jų suprasti. Štai kodėl du faktai, priklausantys dviem skirtingoms visuomenėms, negali būti sėkmingai lyginami tik todėl, kad atrodo panašūs; reikia, kad ir tos visuomenės būtų panašios, tai yra būtų dvi tos pačios rūšies atmainos. Jei socialiniai tipai neegzistuotų, taikyti lyginamojo istorinio metodo nebūtų įmanoma, be to, jis naudingas tik to paties tipo viduje. Kiek būtų išvengta klaidų, jei būtų laikomasi šito nurodymo! Taip netinkamai buvo sugretinti faktai, kurie, nepaisant išorinio panašumo, turėjo tiek skirtingą prasmę, tiek ir skirtingą reikšmę: pirmykštė ir nūdienė demokratija; žemiausio išsivystymo lygio bendruomenių kolektyvizmas ir nūdienės socialistinės tendencijos; monogamija, kurią sankcionuoja mūsų kodeksai, ir monogamija, dažna Australijos gentyse, ir t. t. Tokios painiavos apstu ir pačioje Frazerio knygoje. Dažnai pasitaikydavo, kad jis grynai totemines apeigas lygino su paprastais teriolatriniais (gyvūnų garbinimo) ritualais, tuo tarpu skirtumas tarp atitinkamų socialinių sferų kartais labai didelis ir negali būti nė minties apie panašumą. Taigi jei nenorime daryti tų pačių klaidų, tai, užuot plėtę savo tyrinėjimų lauką ir apėmę visas įmanomas bendruomenes, turime susitelkti ties aiškiai apibrėžtu tipu.

Tas susitelkimas turi būti kuo didesnis. Naudinga lyginti tik gerai žinomus faktus. O kai užsibrėžiama aprėpti daug įvairiausių bendruomenių ir civilizacijų, jokios iš jų gerai pažinti nepavyks; kai prirenkama visokiausios kilmės faktų ir stengiamasi juos palyginti, jie tik perleidžiami per rankas ir nelieka nei kaip, nei kada į juos kritiškai pažvelgti. Padriki ir trumpi sugretinimai tik diskredituotų lyginamąjį istorinį metodą rimtų tyrinėtojų akyse. Gerų rezultatų jis tegali duoti tada, kai taikomas gana ribotam visuomenių skaičiui, nes tik tada kiekviena iš jų gali būti pakankamai tiksliai ištyrinėta. Svarbiausia – pasirinkti tas, kurių tyrinėjimas leistų tikėtis geriausių rezultatų.

Reikia pridurti, kad faktų vertė kur kas svarbiau nei jų gausumas. Klausimas, kaip totemizmas plačiai pasklidęs, mūsų akimis žiūrint, nėra svarbus[33]. Jei jis mus ir domintų, tai pirmiausia todėl, kad tyrinėdami viliamės atskleisti sąsajas, padėsiančias geriau suprasti religiją. O nustatant sąsajas nėra nei būtina, nei visais atvejais naudinga sukaupti krūvas tyrimo medžiagos, kur kas svarbiau turėti ją gerai parengtą ir iš tikrųjų reikšmingą. Kartais ir vienintelis faktas padeda nustatyti dėsnį, tuo tarpu daugybė netikslių ir neaiškių duomenų sukelia tik maišatį. Bet kurioje mokslo srityje dirbantis mokslininkas paskęstų jį užgriuvusių faktų jūroje, jei nedarytų jų atrankos. Jis turi išskirti tuos, iš kurių galima daugiausia pasimokyti, ir laikinai atidėjęs kitus visą savo dėmesį sukaupti tik į juos.

Štai kodėl su išlyga, kurią paskui nurodysime, ketiname tyrinėti tik Australijos bendruomenes. Jos atitinka visas minėtąsias sąlygas. Jos vienalytės: nors čia galima išskirti atmainų, visos jos priklauso vienam, tam pačiam tipui. Tokios vienalytės, kad jose ne tik vyrauja tie patys socialinės organizacijos vadai, bet ir daugelyje genčių, tarpais net labai nutolusių viena nuo kitos, vadai vadinami vienodais ar tolygiais vardais[34]. Antra vertus, apie totemizmą Australijoje turime sukaupę daugiausia dokumentų. Pagaliau mums rūpi patyrinėti pačią primityviausią ir paprasčiausią religiją, kokią tik galėjome rasti. Taigi visai suprantama, kad, tokios religijos ieškodamos, mūsų akys nukrypo į bendruomenes, mažiausiai nutolusias nuo evoliucijos pradžios; veikiausiai čia labiausiai tikėtina tokią religiją aptikti ir nuodugniai ištirti. Na, o tinkamesnės bendruomenės, kuri geriau atspindėtų tą savybę nei Australijos gentys, sunku būtų rasti. Menka ne tiktai jų technika, – jie dar nežino ne tik namo, bet ir plūktinės trobelės, – jų organizacija, regis, pati primityviausia ir pati paprasčiausia, – viename savo darbe[35] ją pavadinome

[33] Mes teikiame totemizmui svarbos, kurios absoliučiai nesiejame su jo universalumu.

[34] Čia turimos galvoje fratrijos ir matrimonialinės klasės; apie tai žr. Spencer et Gillen, *Northern Tribes*, sk. III; Howitt, *Native Tribes of South Australia*, p. 109 ir 137-142; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, sk. VI ir VII.

[35] *Division du Travail social*, 3e édit., p. 150 (Paris, F. Alcan).

organizacija klanų pagrindu. Kitame skyriuje ir turėsime progos prisiminti jos esminius bruožus.

Tačiau, pasirinkus pagrindiniu savo tyrinėjimų objektu Australiją, mums atrodo pravartu neatsiriboti nuo tų bendruomenių, kur totemizmas pirmąkart buvo aptiktas, tai yra nuo Šiaurės Amerikos indėnų genčių.

Toks palyginimo lauko išplėtimas nėra neteisėtas. Be abejo, Šiaurės Amerikos indėnų gentys toliau pažengusios nei Australijos gentys. Jų technika nepalyginti išmoningesnė: žmonės čia gyvena trobose ar palapinėse; pasitaiko net įtvirtintų kaimų. Bendruomenė čia kur kas didesnė ir ima rastis centralizacijos apraiškų, o tai visai svetima Australijai; jau susiformavusios plačios bendrijos, tokios kaip irokėzų, pavaldžios centrinei valdžiai. Vietomis pasireiškia sudėtinga diferencijuotų ir hierarchizuotų klasių sistema. O šiaip esminės socialinės struktūros kryptys išlieka tokios pat kaip ir Australijoje; tai vis ta pati organizacija klanų pagrindu. Taigi pastebime ne du skirtingus tipus, o dvi to paties tipo atmainas, viena kitai gana artimas. Tai tik du tos pačios evoliucijos tarpsniai, einą vienas paskui kitą; todėl jie gana vienalyčiai ir leidžiasi gretinami.

Tie gretinimai net naudingi. Kadangi indėnų technikos lygis pažengęs toliau nei australų, kai kurias abiem bendras socialinės organizacijos puses lengviau pažinti tyrinėjant indėnus nei australus. Kol žmonės dar tik mokosi reikšti savo mintis, tyrinėtojui nelengva įžiūrėti jų paskatas; nes niekas aiškiai negali nusakyti, kas dedasi tamsioje sąmonėje, užvaldytoje tik neaiškumo ir laikinumo jausmo. Pavyzdžiui, religinius simbolius tesudaro beformiai linijų ir spalvų deriniai, ir jų prasmę, kaip įsitikinome, nelengva įspėti. Vidinės būsenos dar išreiškiamos gestais, judesiais, bet jie laikini, bemat dingsta iš stebėtojo akių. Štai kodėl totemizmas Amerikoje buvo pastebėtas anksčiau nei Australijoje; nors Amerikoje jis užėmė palyginti mažiau vietos religiniame gyvenime, ten buvo labiau matomas. Be to, ten, kur tikėjimai ir institucijos nėra įgavę bent kiek aiškesnio materialaus pavidalo, jie net menkiausių aplinkybių veikiami labiau linkę keistis arba visai išdilti iš atminties. Todėl australų klanuose jaučiama kažkas netvirta ir nuolat kintama, tuo tarpu atitinkama organizacija

Amerikoje pastovesnė ir ryškesnių kontūrų. Užtat nors totemizmas Amerikoje labiau nutolęs nuo ištakų nei Australijoje, jis geriau išlaikęs svarbiausias ypatybes.

Antra, kad geriau instituciją pažintume, dažnai verta atsekti jos evoliuciją iki toliausiai pažengusių fazių[36], nes kartais tikroji jos prasmė ryškiai atsiskleidžia tik tada, kai institucija visiškai išsivysčiusi. O kadangi totemizmas Amerikoje turi kur kas ilgesnę istoriją, dar ir šiuo atžvilgiu jis galės nušviesti kai kurias australiškojo totemizmo puses[37]. Kartu jis padės mums geriau įsižiūrėti, kaip totemizmas siejasi su paskesnėmis religinėmis formomis, ir pažymėti jo vietą istorinės plėtotės procese.

Taigi toliau analizuodami neatsisakysime pasinaudoti kai kuriais faktais, pasiskolintais iš Šiaurės Amerikos indėnų bendruomenių. Bet tai nereiškia, kad mes čia analizuosime totemizmą Amerikoje[38]; tam reikėtų specialios studijos ir jos tema neturėtų būti susipynusi su ta, kurios imsimės; ji kelia kitas problemas ir reikalauja specialių tyrinėjimų sistemos. Amerikietiškų faktų medžiaga mes naudosimės papildomai ir tik tada, kai ji mums pasirodys galinti geriau paaiškinti australiškus faktus, nes jie yra tikrasis ir tiesioginis mūsų tyrinėjimų objektas[39].

[36] Žinoma, taip būna ne visada. Neretai, kaip, beje, jau matėme, būtent paprasčiausios formos leidžia suprasti sudėtingiausias. Nėra nei taisyklės visiems atvejams, nei metodo, kurį galėtume mechaniškai taikyti.

[37] Taip individualus amerikietiškasis totemizmas mums padės suprasti australiškojo totemizmo vaidmenį ir svarbą. Kadangi pastarasis itin rudimentinis, greičiausiai jis būtų likęs nepastebėtas.

[38] Beje, Amerikoje rastas ne vienintelis totemizmo tipas, jų esama įvairiausių rūšių, ir tai reikės ištirti.

[39] Mes išeisime iš šių faktų rato tik išskirtiniais atvejais ir įsitikinę, kad jų sugretinimas su kitais teikia ypač vertingos informacijos.

ANTRA DALIS

ELEMENTARŪS TIKĖJIMAI

Pirmas skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai

Totemas kaip pavadinimas ir kaip emblema

Mūsų studija turi dvi dalis. Kadangi kiekvieną religiją sudaro vaizdiniai ir ritualinės apeigos, reikės nuosekliai aptarti tikėjimus ir ritualus, būdingus toteminei religijai. Ko gero, šiedu religinio gyvenimo elementai pernelyg glaudžiai susiję, kad būtų galima juos griežtai atriboti. Nors kultas išplaukia iš tikėjimų, jis ir pats daro jiems įtaką; dažnai apie ritualą susiformuoja mitas, jį paaiškinantis, ypač kai jame nėra prasmės arba ji nebeaiški. Ir atvirkščiai, esama tikėjimų, ryškiai pasireiškiančių tik per juos perteikiančius ritualus. Tad abi analizės dalys negali viena kitos nepersmelkti. Tačiau abeji faktai per daug skirtingi, todėl turi būti nagrinėjami atskirai. O kadangi religijos neįmanoma suprasti nežinant, kokiomis ji paremta idėjomis, pirmiausia reikia stengtis jas pažinti.

Nesiimsime dėstyti visų samprotavimų, kaip išsirutuliojo būtent australų religinis mąstymas. Mūsų tikslas – elementarios sąvokos, sudarančios šios religijos pagrindą; tačiau negali būti nė kalbos apie tai, kad užsibrėžtume atsekti visą jų raidą, sykiais tokią sodrią, kokią šiose visuomenėse sukūrė mitologinė vaizduotė. Mes pasitelkiame mitus, kai jie padeda geriau suprasti esmines sąvokas, bet pačios mitologijos nepaverčiame savo studijų objektu. Beje, kaip meno kūrinys mitologija nepriklauso vien tik religijotyrai. Be to, dvasiniai procesai, iš kurių ji išplaukia, pernelyg sudėtingi, kad galėtų būti nagrinėjami netiesiogiai, apylankomis. Tai sunki problema, svarstytina savaime, dėl savęs pačios ir specialiu metodu.

Bet tarp tikėjimų, tapusių toteminės religijos pagrindu, reikšmingiausi, žinoma, yra tie, kurie susiję su totemu; tad nuo jų ir reikia pradėti.

I

Daugumos australų genčių branduolį sudaro grupė, kolektyviniame gyvenime užimanti svarbiausią vietą: tai klanas. Jam būdingi du pagrindiniai bruožai.

Pirmiausia klanui priklausantys individai tarytum susiję giminystės ryšiais, tačiau šie ryšiai labai savotiški. Toji giminystė nėra grindžiama aiškiais apibrėžtais tarpusavio giminiškumo ryšiais; visas giminiškumas tik toks, kad klano nariai turi tą patį vardą. Jie nėra tėvai, motinos, sūnūs ar dukterys, vieni kitų dėdės ar sūnėnai mums įprasta šio žodžio prasme; ir vis dėlto jie save laiko viena šeima, didele ar maža, nelygu klano didumas, ir tik dėl to, kad visi vadinami tuo pačiu žodžiu. O kadangi jie laiko save lyg ir viena šeima, vadinasi, pripažįsta turį vieni kitiems pareigas, kokias turėjo giminės visais laikais: parama, kerštas, gedulas, įsipareigojimas nesituokti tarpusavyje ir t. t.

Šia pirmąja savybe klanas nesiskiria nuo romėnų *gens* ir graikų γενοζ, nes pagonių giminystė irgi remiasi tuo, kad visi *gens* nariai turi tą patį vardą[1], *nomen gentilicium*. Veikiausiai *gens* yra klanas; bet šių giminiškų ryšių nereikėtų painioti su australų klanu[2]. Pastarasis skiriasi tuo, kad jo vardas – drauge ir pavadinimas tam tikros apibrėžtos rūšies materialių daiktų, su kuriais jis susijęs savitais ryšiais; jų prigimtį nusakysime vėliau; tai ir yra giminystės ryšiai. Daiktas, kuriuo kolektyviai nusakomas klanas, vadinamas jo *totemu*. Klano totemas yra ir kiekvieno jo nario totemas.

[1] Štai kaip pagonybę apibrėžia Ciceronas: *Gentiles sunt qui inter se eodem nomine sunt* (Top. 6).

[2] Galima sakyti, *klanas* apskritai yra šeimyninė grupė, kur giminystės požymis tėra bendras vardas; *gens* irgi yra klanas. Bet toteminis klanas – tam tikra atskira rūšis.

Kiekvienas klanas turi savo totemą, priklausantį jam nuosavybės teise; du skirtingi tos pačios genties klanai negalėtų turėti bendro totemo. Žmogus yra klano narys vien todėl, kad turi tam tikrą vardą. Tad visi, vadinami šiuo vardu, yra vienavardžiai nariai lygiomis teisėmis ir pareigomis; taigi, kad ir kaip jie būtų pasklidę po genties teritoriją, išlaiko giminystės ryšius[3]. Vadinasi, dvi grupės, turinčios tą patį totemą, gali būti tik dvi to paties klano dalys. Turbūt dažnai visas klanas nebūna įsikūręs toje pačioje vietovėje, jo atstovų esama visur. Tačiau jo vienybė juntama ir tada, kai nesiremia geografiniu bendrumu.

Odžibvėjai, algonkinų gentis, žodį „totemas" vartoja apibrėždama daiktą, kurio vardu vadinamas klanas[4]. Nors šis žodis neturi nieko australiško[5] ir sutinkamas vien tik Amerikos visuomenėje, jis etnografų galutinai priimtas ir apskritai vartojamas mūsų aprašomai institucijai apibrėžti. Pirmasis šio žodžio reikšmę taip išplėtė ir apie „toteminę sistemą" prabilo Schoolcraftas[6]. Toks žodžio reikšmės išplėtimas, – etnografijoje gana dažnas pavyzdys, – žinoma, irgi neišvengia trūkumų. Neįprasta, kad tokia svarbi institucija būtų apibūdinama atsitiktiniu pavadinimu, pasiskolintu iš siauros vietinės tarmės, ir niekuo neprimintų būdingų reiškiamo daikto savybių. Tačiau šiandien šis žodis taip visuotinai įsigalėjęs, kad prieštarauti jo vartosenai būtų purizmas[7].

[3] Tam tikra prasme šis vieningumo ryšys tęsiasi net už genties ribų. Kai skirtingų genčių nariai turi bendrą totemą, jie turi ypatingų pareigų vienas kitam. Šį faktą mums aiškiai patvirtina kai kurios Šiaurės Amerikos gentys (V. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, p. 57, 81, 299, 356-357). Tekstai, susiję su Australija, ne tokie aiškūs. Tačiau gali būti, jog santuoka tarp to paties totemo narių draudžiama visur.

[4] Morgan, *Ancient Society*, p. 165.

[5] Australijoje vartojami žodžiai gentyse įvairuoja. Grey'aus stebėtose srityse sakydavo *Kobong*; djeriai sako *Murdu* (Howitt, *Nat. Tr. of S. E. Aust.*, p. 91), narinjerai *Mgaitye* (Taplin, in Curr, II, p. 244), varamungai *Mungai* arba *Mungaii* (*North. Tr.*, p. 754) ir t. t.

[6] *Indian Tribes of the United States*, IV, p. 86.

[7] Ir vis dėlto šio žodžio atsitiktinumas juo labiau apgailėtinas, kad mums netgi tiksliai nežinoma autentiška jo rašyba. Vieni rašo *totam*, kiti *toodaim* ar-

Dažniausiai totemai būna augalai arba gyvūnai, ypač gyvūnai. Negyvi daiktai – kur kas rečiau. Iš 500 su viršum totemų, Howitto užrašytų tyrinėjant pietryčių australų gentis, ne daugiau kaip keturiasdešimt rastųsi tokių, kurie nėra augalinės ar gyvulinės kilmės: debesys, lietus, kruša, šaltis, mėnuo, saulė, vėjas, ruduo, vasara, žiema, kai kurios žvaigždės, perkūnas, ugnis, dūmai, vanduo, raudonoji ochra, jūra. Įsidėmėtina, kad labai ribota vieta teskiriama dangaus kūnams, daugiau – žymiems kosminiams reiškiniams, bet religijoms plėtojantis juos lydėjo didžiulė sėkmė. Tarp visų Howitto minimų klanų tik pora savo totemu turėjo mėnulį[8], pora saulę[9], trys žvaigždę[10], trys perkūną[11], pora žaibą[12]. Išimtį sudaro vien tik lietus; jis, priešingai, labai dažnas[13] totemas.

Tokie yra totemai, kuriuos galima būtų pavadinti įprastiniais. Tačiau totemizmas turi savo anomalijų. Tad pasitaiko, kad totemas nėra ištisas daiktas, o tik jo dalis. Tokių faktų Australijoje gana reta[14]: Howittas pateikia tik vieną tokį pavyzdį[15]. Vis dėlto

ba *dodaim*, arba *ododam* (V. Frazer, *Totemism*, p. 1). Net šio termino reikšmė nėra tiksliai apibrėžta. Pirmojo odžibvėjų stebėtojo J. Longo manymu, žodis *totam* nurodo dvasią globėją, individualų totemą, apie kurį bus kalbama toliau (d. I, sk. IV), o ne klano totemą. Bet kitų tyrinėtojų liudijimai kategoriškai tam prieštarauja (šiuo klausimu žr. Frazer, *Totemism and Exogamy*, III, p. 49-52).

[8] Votjobalukai (p. 121) ir buandikai (p. 123).

[9] Tie patys.

[10] Volgalai (p. 102), votjobalukai ir buandikai.

[11] Muruburai (p. 117), votjobalukai ir buandikai.

[12] Buandikai ir kajabarai (p. 116). Beje, visi šie pavyzdžiai paimti tik iš penkių genčių.

[13] Iš 204 totemų rūšių, Spencerio ir Gilleno užrašytų daugelyje genčių, 188 yra augalai ar gyvūnai. Negyvi daiktai: bumerangas, šaltas vanduo, tamsa, ugnis, žaibas, mėnulis, raudonoji ochra, sakai, sūrus vanduo, vakarė žvaigždė, akmuo, saulė, vanduo, sūkurys, vėjas, kruša (*North. Tr.*, p. 773. Cit. Frazer, *Totemism and Exogamy*, I, p. 253-254).

[14] Frazeris (*Totemism*, p. 10 ir 13) mini visai nemažai tokių atvejų ir net juos įvardija kaip atskirą rūšį, kurią pavadina *split-totems* (*angl.* – suskaldytas, pertrūkęs. – *Vert. past.*). Tačiau šie pavyzdžiai paimti iš genčių, kur totemizmas yra gerokai pasikeitęs, kaip Samojos salyne ar Bengalijos gentyse.

[15] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 107.

labai įtikima, kad taip dažnai esti gentyse, kur toteminės grupės smarkiai susiskaidžiusios; tarytum pats totemas gavo susiskaidyti, kad įstengtų aprūpinti vardu tokius gausius padalinius. Šitaip, regis, bus nutikę aruntų ir loritjų gentyse. Tose dviejose bendruomenėse Strehlow užrašė iki 442 totemų; kai kurie yra ne koks nors gyvūnas, o atskiras to gyvūno organas, pavyzdžiui, oposumo uodega, skrandis, kengūros taukai ir t. t.[16]

Pastebėjome, kad paprastai totemas nėra kuris nors atskiras individas, o tiesiog rūšis arba atmaina: ne atskira kengūra ar varnas, o apskritai kengūra arba, tarkim, apskritai strutis emu. Tačiau pasitaiko totemų ir atskirų objektų. Tuomet totemu tampa unikalus tokios rūšies daiktas: saulė, mėnulis, toks ir toks žvaigždynas ir t. t. Būna, kad klanai gauna savo vardą iš vieno ar kito geografiškai apibrėžto tarpeklio ar daubos, vieno ar kito skruzdėlyno ir t. t. Tiesa, Australijoje tokių pavyzdžių negausu; vis dėlto Strehlow keletą jų pamini[17]. Bet pačios priežastys, davusios pradžią tokiems neįprastiems totemams, rodo palyginti neseną jų kilmę. Iš tiesų, tam tikros vietos paverčiamos totemu todėl, kad čia esą buvo sustojęs ar kokį nors savo legendinio gyvenimo žygdarbį atlikęs mitinis protėvis[18]. O mituose šie protėviai mums pateikiami kaip patys priklausę klanui, turėjusiam kokį nors tobulai taisyklingą totemą, t. y. paimtą iš gyvūnijos ar augalijos. Taigi toteminiai pavadinimai, įamžinantys tų didvyrių darbus ir žygius, negalėjo būti pirminiai; tai išvestinė, iš kitos išplaukianti ir kitą kryptį įgavusi totemizmo forma. Galima svarstyti, ar meteorologiniai totemai nebus tos pačios kilmės, – saulė, mėnulis, žvaigždės dažnai sutapatinami su mitinių laikų protėviais[19].

[16] Žr. Strehlow sudarytas lenteles, *Die Aranda–und Loritja–Stämme*, II, p. 61-72 (žr. III, p. XIII-XVII). Akivaizdu, kad šie fragmentiniai totemai yra vien tik gyvuliniai.

[17] Strehlow, II, p. 52 ir 72.

[18] Pavyzdžiui, vienas tokių totemų yra dauba, kur ilsėjęsis kažkoks laukinės katės totemo protėvis; kitas – požeminis koridorius, kurį išrausęs pelės klano protėvis, ir t. t. (*Ibid.*, p. 72).

[19] *Nat. Tr.*, p. 561 ir plg. Strehlow, II, p. 71, past. 2. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 246 ir toliau; *On Australian Medicine Men, J. A. I.*, XVI, p. 53; *Further notes on the Australian Class Systems, J. A. I.*, XVIII, p. 63 ir toliau.

Kartais, bet ne mažiau išskirtiniais atvejais, totemu tiesiogiai tampa koks nors protėvis ar protėvių grupė. Tada klanas pavadinamas ne pagal realų daiktą ar daiktų rūšį, o pagal grynai mitinę būtybę. Spenceris ir Gillenas jau yra nurodę porą trejetą tokio pobūdžio totemų. Varamungų ir tjingilų gentyse esama klano, pavadinto vardu vieno protėvio, Tabalos, regis, įkūnijančio linksmybę[20]. Kitas varamungų klanas turi vardą siaubingos mitinės gyvatės Volunkvos, iš kurios esą klanas kilęs[21]; Strehlow pateikia keletą panašių faktų[22]. Šiaip ar taip, gan nesunku numanyti, kaip tai atsitiko. Įvairioms priežastims lemiant, su mitologinės minties raida kolektyvinį beasmenį totemą nustelbė tam tikri mitiniai personažai, ėmę vyrauti ir patys tapę totemu.

Taigi įvairūs nukrypimai, kad ir kokie būtų įdomūs, neturi nieko, kas mus verstų pakeisti mūsų pateiktą totemo apibrėžimą. Jie nesudaro, kaip kadais buvo manoma[23], tiek pat rūšių vienas kitu nepakeičiamų ir įprastinių totemų, kaip mes juos apibrėžiame. Tai tik antraeilės ir kartais iškreiptos tos pačios bendros sąvokos formos; be to, yra rimto pagrindo laikyti ją pirmine.

O tai, kaip įgyjamas toteminis pavadinimas, turi didesnę reikšmę klano susibūrimui ir susiformavimui negu religijai, tad veikiau priklauso šeimos, o ne religinės sociologijos sričiai[24]. Todėl

[20] *Tabala*, pasak Spencerio ir Gilleno, – „besijuokiantis berniukas". Jo vardu pavadinto klano nariai tariasi girdį aidint juoką uolose, kuriose jie įsikūrę (*North. Tr.*, p. 207, 215, 227, past.). Pagal p. 422 cituojamą mitą, čia bus buvusi pradinė mitinio Tabalos grupė (žr. p. 208). Kati klanas, visiškai subrendę žmonės, *full-grown men*, kaip sako Spenceris ir Gillenas, atrodo iš tiesų esą tos pačios giminės (*North. Tr.*, p. 207).

[21] *North. Tr.*, p. 226 ir toliau.

[22] Strehlow, II, p. 71-72. Strehlow loritjų ir aruntų gentyse pamini vieną totemą, labai primenantį gyvatės Volunkvos totemą: tai mitinės vandeninės gyvatės totemas.

[23] Toks yra Klaatscho atvejis jau cituotame jo straipsnyje (žr. aukščiau, p. 100, past. 3).

[24] Kaip nurodėme ankstesniame skyriuje, totemizmas svarbus tiek religine, tiek šeimos prasme, nes klanas yra šeima. Abi šios problemos žemesnėse visuomenėse glaudžiai susijusios. Tačiau kiekviena jų pernelyg sudėtinga, kad nereikalautų atskiro nagrinėjimo. Beje, primityvios šeimos sandaros neįmanoma perprasti nesusipažinus su primityviųjų religijų idėjomis, nes iš

mes apsiribosime glaustai paminėdami esminius šio klausimo principus.

Skirtingose gentyse taikomos trys skirtingos taisyklės.

Daugelyje ar net, galima sakyti, didžiumoje bendruomenių vaiko totemas gimimo teise bus jo motinos totemas: taip yra djerių, urabunų gentyse pietų Australijos centre; Viktorijos votjobalukų, gurndičmarų gentyse; Naujojo Pietų Velso kamilarojų, viradjurių, vongibonų, euahlajų gentyse; Kvinslendo vakelburų, pita pita, kurnandaburių gentyse; čia suminėjome tik svarbiausias gentis. Kadangi pagal egzogamijos reikalavimus motinos totemas būtinai yra kitas negu jos vyro ir ji gyvena vyro gyvenamojoje vietoje, to paties totemo nariai neišvengiamai pasklinda tarp skirtingų gyvenviečių priklausomai nuo sudaromų santuokos sutarčių. Taigi toteminė grupė neturi bendros teritorijos.

Kitur totemas perduodamas tėvo linija. Tuomet, kadangi vaikas lieka prie tėvo, vietinę grupę iš esmės sudaro žmonės, priklausantys tam pačiam totemui; svetimiems totemams čia atstovauja tik ištekėjusios moterys. Kitaip tariant, kiekviena vietovė turi savo atskirą totemą. Dar neseniai tokia struktūra Australijoje buvo aptinkama tik gentyse, kur totemizmas jau nyksta, pavyzdžiui, narinjerų gentyje, kur totemas beveik nebeturi religinio pobūdžio[25]. Taigi pagrįstai manoma, jog esama glaudaus ryšio tarp toteminės sistemos ir giminystės motinos linija. Tačiau Spenceris ir Gillenas yra tyrinėję visą grupę genčių centrinės Australijos šiaurėje, kur dar praktikuojama toteminė religija ir totemas vis dėlto perduodamas tėvo linija: tai varamungai, gnanjai, umbajai, binbingai, marai ir anulai[26].

Galop trečia kombinacija aptinkama aruntų ir loritjų gentyse. Čia vaiko totemas nebūtinai yra tėvo ar motinos totemas; tai mitinio protėvio totemas; šisai stebėtojų įvairiai mums aiškinamais

pastarųjų ji semiasi savo principus. Štai kodėl totemizmą būtina studijuoti kaip religiją, prieš pradedant nagrinėti toteminį klaną kaip šeimyninę grupę.

[25] V. Taplin, *The Narrinyeri Tribe, co* Curr, II, p. 244-245; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 131.

[26] *North. Tr.*, p. 163, 169, 170, 172. Vis dėlto reikėtų pažymėti, kad visose gentyse, išskyrus marus ir anulus, totemo perdavimas tėvo linija esąs bendriausias, tačiau neišvengiantis išimčių reiškinys.

būdais[27] mistiškai apvaisinęs vaiko motiną. Tiksliai apibrėžtu metodu nustatoma, kas tas protėvis ir kuriai toteminei grupei jis priklauso[28]. Bet kadangi tik atsitiktinai tas, o ne kuris kitas protėvis pasipainiojo netoli motinos, vaiko totemas galų gale priklauso nuo atsitiktinių aplinkybių[29].

Aukštesni už klano totemus yra fratrijų totemai; nors savo prigimtimi jie nuo anų ir nesiskiria, vis dėlto prašosi išskiriami.

Fratrija vadinama klanų grupė, susijusi ypatingais brolybės saitais. Paprastai australų gentis dalijasi į dvi fratrijas, tarp kurių pasiskirsto įvairūs klanai. Veikiausiai esama bendruomenių, kur ši organizacija jau išnykusi, bet visa kas verčia tikėti, jog ji buvusi visuotinė. Šiaip ar taip, Australijoje nėra genties, kur fratrijų būtų daugiau nei dvi.

O juk beveik visada, kai fratrija turi vardą, kurio reikšmę įmanoma nustatyti, tas vardas – kokio nors gyvūno pavadinimas; tai ir yra totemas. Tą aiškiai įrodė A. Langas neseniai pasirodžiusiame savo veikale[30]. Taip gurndičmarų (Viktorija) gentyje viena fratrija vadinasi krokičai, o kita – kapučai; pirmasis žodis reiškia baltąją, antrasis – juodąją kakadu[31]. Tie patys pavadinimai,

[27] Pagal Spencerį ir Gilleną (*Nat. Tr.*, p. 123 ir toliau), protėvio dvasia įsikūnijanti motinos kūne ir tampanti vaiko dvasia; pagal Strehlow (II, p. 51 ir toliau), prasidėjimas, būdamas vien protėvio darbas, nieko bendra neturi su reinkarnacija; abiem atvejais paties vaiko totemas nebūtinai priklauso nuo jo tėvų totemo.

[28] *Nat. Tr.*, p. 133; Strehlow, p. 53.

[29] Vaiko totemą labiausiai lemia ta vieta, kur motina tariasi pastojusi. Kaip pamatysime, kiekvienas totemas turi savo centrą, o protėviai daugiausia lanko vietas, esančias abipusiu jų totemų centru. Tad kūdikio totemu tampa tas, kuriam priklauso vietovė, kur jo motina tariasi pastojusi. Beje, kadangi motina turbūt daugiausia sukinėjasi netoli vietų, esančių jos vyro toteminiu centru, kūdikis, matyt, dažniausiai turės tą patį totemą kaip ir tėvas. Ko gero, tai ir paaiškina, kodėl atskirose vietovėse didžiuma gyventojų priklauso tam pačiam totemui (*Nat. Tr.*, p. 9).

[30] *The secret of the Totem*, p. 159 ir toliau. Žr. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 40, 41; John Mathew, *Eaglehawk and Crow*; Thomas, *Kinship and Marriage in Australia*, p. 52 ir toliau.

[31] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 124.

visiškai ar iš dalies, aptinkami buandikų ir votjobalukų gentyse[32]. Vurunjerių gentyje yra bunfilo ir vango vardai: erelis sakalas ir varnas[33]. Daugelyje Naujojo Pietų Velso genčių tam pačiam daiktui nusakyti vartojami žodžiai mukvara ir kilpara[34]; jie reiškia tuos pačius gyvūnus[35]. Erelis sakalas ir varnas suteikė savo vardą ir dviem ngarigų, volgalų fratrijoms[36]. Kuinmurburų gentyje tai baltoji kakadu ir varnas[37]. Galima būtų išvardyti ir daugiau pavyzdžių. Taigi fratrijoje kartais gali įžvelgti senąjį klaną, kuris bus susikaidęs; dabartiniai klanai būtų to susiskaidymo padarinys, o juos jungianti brolybė – pirmykščio jų vieningumo prisiminimas[38]. Tiesa, kai kuriose gentyse fratrijos, regis, apibrėžtų pavadinimų nebeturi; kitose, kur jie tebėra, jų prasmės nebežino net čiabuviai. Nieko čia keisto. Fratrijos, žinoma, yra pirminė institucija, nes jos visur nyksta; iš jų kilę klanai atsidūrė pirmoje vietoje. Taigi natūralu, kad fratrijų vardai po truputį išblėso iš atminties ar tapo nebesuprantami – jie tikriausiai bus priklausę itin archajiškai, jau nebevartojamai kalbai. Tą patvirtina kai kurie atvejai, kai fratrija vadinama kokio nors gyvūno vardu, o žodis, reiškiantis tą gyvūną dabartinėje kalboje, visiškai kitoks negu fratrijos vardas[39].

Fratrijos ir klanų totemus jungia tarsi koks pavaldumo ryšys. Kiekvienas klanas priklauso vienai, tik vienai fratrijai; jis niekaip negali turėti atstovų kitoje fratrijoje. Toks atvejis pastebimas tik kai kuriose centrinės Australijos gentyse, būtent arun-

[32] Howitt, *Op. cit.*, p. 121, 123, 124; Curr, III, p. 461.

[33] Howitt, p. 126.

[34] Howitt, p. 98 ir toliau.

[35] Curr, II, p. 165; Brough Smyth, I, p. 423; Howitt, *Op. cit.*, p. 429.

[36] Howitt, p. 101, 102.

[37] J. Mathew, *Two Representative Tribes of Queensland*, p. 139.

[38] Remiantis šia hipoteze būtų galima pateikti kitų argumentų, tačiau reikėtų panagrinėti šeimos struktūrą, o mums svarbu abi šias studijas atskirti. Klausimas, beje, mūsų temai tėra antraeilis.

[39] Pavyzdžiui, *mukvarai* (barkinjų, paruinjų, milpulkų genčių fratrija) pagal Brough Smythą reiškia „erelis sakalas"; o vieno šią fratriją sudarančių klanų totemas yra erelis sakalas. Bet ten tas gyvūnas vadinamas žodžiu „bilijara". Ne vieną tokio pat pobūdžio atvejį mini Langas, *Op. cit.*, p. 162.

tų[40]; be to, netgi ten, kur dėl kokios nors įtakos įvyksta tokių nukrypimų, svarbiausia klano dalis atitenka vienai genties pusei; tik mažuma lieka kitoje pusėje[41]. Vadinasi, galioja taisyklė, kad dvi fratrijos viena į kitą neprasiskverbia; taigi galimų individo totemų ratą lemia fratrija, kuriai jis priklauso. Kitaip tariant, fratrijos totemas yra tarytum tipas, o klanų totemai – rūšys. Vėliau pamatysime, kad šis palyginimas – ne vien metafora.

Be fratrijų ir klanų, australų bendruomenėse dažnai sutinkama dar viena antraeilė, bet turinti tam tikrą individualumą grupė: tai matrimonialinės klasės.

Šitaip vadinami fratrijos padaliniai, kurių skaičius įvairuoja priklausomai nuo genčių: kartais fratrijoje jų būna pora, kartais ketvertas[42]. Jie susidaro ir funkcionuoja veikiami dviejų principų. Pirma, kiekvienoje fratrijoje kiekviena karta priklauso kitai klasei negu ankstesnioji. Taigi, kai fratrijoje tėra pora klasių, sulig kiekviena karta jos neišvengiamai kaitaliojasi tarpusavy. Vaikai priklauso kitai klasei negu tėvai, bet vaikaičiai – tai pačiai kaip seneliai. Pavyzdžiui, kamilarojų gentyje kupatino fratriją sudaro dvi klasės, ipajai ir kumbai; dilbių fratriją – kitos dvi, muriai ir kubiai. Kadangi ryšys perduodamas motinos linija, vaikas priklauso savo motinos fratrijai; jeigu ji kupatinė, ir jis pats bus kupatinas. Bet jei ji priklauso ipajų klasei, jis bus kumbas; vėliau jo vaikas – jeigu tai mergaitė – vėl priklausys ipajų klasei. Taip pat murių klasės moterų vaikai bus kubių klasės, o kubių

[40] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 115. Pagal Howittą (*Op. cit.*, p. 121 ir 454), votjobalukų genties pelikano klanas vienodai atstovaujamas dviejose fratrijose. Šis faktas mums atrodo abejotinas. Labai įtikėtina, kad vienas ir kitas totemas – dvi skirtingos pelikanų rūšys. Regis, tai išplaukia iš Mathew pateiktų nuorodų apie tą pačią gentį (*Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria*, in *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, 1904, p. 287-288.

[41] Šiuo klausimu žr. mūsų straipsnį *Le totémisme*, in *Année Sociologique*, t. V, p. 82 ir toliau.

[42] Šiuo australų klasių klausimu žr. mūsų straipsnį *La Prohibition de l'inceste*, in *Année Sociol.*, I, p. 9 ir toliau; o konkrečiau apie aštuonių klasių gentis žr. *L'Organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, in *Année Sociol.*, VIII, p. 118-147.

moterų vaikai vėl bus muriai. Kai fratrijoje vietoj dviejų klasių yra keturios, sistema sudėtingesnė, tačiau principas išlieka tas pats. Šios keturios klasės sudaro dvi poras klasių po dvi, ir tos dvi klasės kaitaliojasi tarpusavy sulig kiekviena karta taip, kaip ką tik buvo nurodyta. Antra, vienos klasės nariai iš principo gali[43] tuoktis tik su viena kitos fratrijos klase. Ipajai privalo tuoktis su kubių, muriai – su kumbų klase. Kadangi ši organizacija daro didelį poveikį santuokiniams ryšiams, šioms grupuotėms suteikiamas matrimonialinių klasių pavadinimas.

Taigi kažin ar šios klasės kartais nebus turėjusios tokių pat totemų kaip fratrijos ir klanai.

Toksai klausimas kyla todėl, kad kai kuriose Kvinslendo gentyse kiekviena matrimonialinė klasė laikosi savų mitybos draudimų. Tų klasių nariai negali valgyti tam tikrų gyvūnų mėsos, kurią kitos klasės gali laisvai vartoti[44]. Ar tie gyvūnai kartais nebus toteminiai?

Tačiau mitybos draudimai nėra būdingasis totemizmo bruožas. Totemui svarbiausia pavadinimas ir, kaip vėliau pamatysime, emblema. O minėtose bendruomenėse nėra matrimonialinės klasės, kuri vadintųsi gyvūno arba augalo vardu ar naudotųsi kokia nors emblema[45]. Veikiausiai įmanoma, kad šie draudimai

[43] Šio principo ne visur vienodai griežtai laikomasi. Kartais, ypač aštuonklasėse centrinėse gentyse, be klasės, su kuria santuoka paprastai leidžiama, yra ir kita, su kuria esama tarytum kokio antraeilio *connubium* (Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 106). Tas pat kai kuriose keturių klasių gentyse. Kiekviena klasė renkasi iš dviejų kitos fratrijos klasių. Toks yra kabių genties atvejis (žr. Mathew, in Curr, III, p. 162).

[44] V. Roth, *Ethnological Studies among the North-West-Central Queensland Aborigines*, p. 56 ir toliau; Palmer, *Notes on some Australian Tribes*, *J. A. I.* (1884), p. 302 ir toliau.

[45] Vis dėlto minimos kelios gentys, kur matrimonialinės klasės pavadintos gyvūnų ar augalų vardais: tai kabiai (Mathew, *Two Representative Tribes*, p. 150), Mrs. Bates stebėtos gentys (*The Marriage Laws a. Customs of W. Austral. Aborigines*, in *Viktorian Geographical Journal*, XXIII-XXIV, p. 47) ir galbūt dvi Palmerio stebėtos gentys. Tačiau tokie faktai itin reti, jų reikšmė nelabai tenustatyta. Beje, nieko nuostabaus, kad klasės, taip pat kaip lytinės grupės, kartais pavadinamos gyvūnų vardais. Šis toteminių pavadinimų praplėtimas mūsų totemizmo koncepcijos nepakeičia.

netiesiogiai bus atsiradę iš totemizmo. Galima spėti, jog gyvūnas, kurį šie draudimai saugo, pradžioje bus buvęs totemas klanų, dabar jau išnykusių, tuo tarpu matrimonialinės klasės bus išlikusios. Iš tiesų, jos kartais pasižymi ta atsparumo jėga, kurios stinga klanams. Draudimai, nebetekę savo pirminio pagrindo, ir bus paplitę kiekvienos klasės viduje, nes kitų grupuočių nebeliko. Tačiau neabejotina, jei tokia taisyklė nustatyta totemizmo, dabar iš jos teliko nusilpusi ir iškraipyta jo forma[46].

Visa, kas ką tik pasakyta apie totemą australų bendruomenėse, tinka ir Šiaurės Amerikos indėnų gentims. Skirtumas tik toks, kad toteminė pastarųjų organizacija turi griežtus kontūrus ir yra pastovi, o Australijos gyventojams to stinga. Australų klanai itin gausūs – vienoje gentyje jų skaičius bemaž neribotas. Stebėtojai pamini keletą pavyzdžių, tačiau jiems niekaip nepavyksta pateikti viso jų sąrašo, nes šis sąrašas praktiškai yra begalinis. Pats segmentacijos procesas, pirma suskaidęs fratriją ir davęs pradžią klanams tikrąja šio žodžio prasme, ir toliau ne-

[46] Turbūt tas pats paaiškinimas tinka ir kai kurioms kitoms pietryčių ir rytų gentims, kur, jei patikėsime Howitto informatoriais, irgi aptinkami totemai, atskiri kiekvienai matrimonialinei klasei. Taip esą viradjurių, vakelburų, Bulu upės buntamurų gentyse (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 210, 221, 226). Tačiau šie liudijimai, kaip pripažįsta jis pats, nepatikimi. Iš tų pačių savo sudarytų sąrašų jis daro išvadą, kad kai kurie totemai tuo pat metu priklauso dviem tos pačios fratrijos klasėms.

Iš mūsų siūlomo paaiškinimo pagal Frazerį (*Totemism and Exogamy*, p. 531 ir toliau), beje, išplaukia vienas prieštaravimas. Kiekvienas klanas, vadinasi, ir kiekvienas totemas, neišvengiamai priklauso dviem tos pačios fratrijos klasėms, nes viena yra vaikų, o kita – tėvų, iš kurių pirmieji gauna savo totemą. Taigi klanams išnykus išlikę toteminiai draudimai būtų turėję likti bendri abiem matrimonialinėms klasėms, – tuo tarpu minėtais atvejais kiekviena klasė turi savo atskirus draudimus. Kodėl? Galbūt tai padeda suvokti kajabarų (pietų Kvinslendo genties) pavyzdys. Šioje gentyje vaikas turi savo motinos totemą, tačiau su kokiu nors skiriamuoju ženklu. Jeigu motinos totemas juodas erelis sakalas, tai vaiko – baltas erelis sakalas (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 229). Tai lyg pirmoji totemų tendencija skirtis pagal matrimonialines klases.

siliauja klanų viduje; todėl klanas lieka labai negausus[47]. Amerikoje, atvirkščiai, toteminės sistemos formos apibrėžtos aiškiau. Nors gentys čia vidutiniškai kur kas didesnės negu Australijoje, klanų ne taip gausu. Vienoje gentyje jų retai kada priskaičiuojama daugiau kaip dešimt[48], dažniausiai mažiau; taigi kiekvienas jų sudaro kur kas reikšmingesnę grupuotę. Bet svarbiausia – jų skaičius griežčiau apibrėžtas: kiek jų yra, žinoma ir mums pasakoma[49].

Šis skirtumas priklauso nuo socialinės sistemos pranašumo. Nuo pat tos akimirkos, kai gentys pradėtos pirmąkart stebėti, visuomeninės grupės buvo tvirtai įsišaknijusios dirvoje, taigi atsparesnės skaidomosioms jėgoms, kurios jas tolydžio veikė. Sykiu bendruomenė jau pernelyg gyvai juto savo vieningumą, kad nesuvoktų savęs ir save sudarančių dalių. Tad Amerikos pavyzdys mums padeda aiškiau suvokti, kas yra organizacija klanų pagrindu. Klystume ją vertindami tik pagal dabartinį jos pobūdį Australijoje. Dabar ji iš tiesų tokia nepastovi ir irstanti, kad nebelikę nieko normalaus; veikiau tai išsigimimo pasekmė, ir dėl šio nuosmukio kalta tiek natūrali ardanti laiko tėkmė, tiek griaunantis baltojo žmogaus poveikis. Atrodo mažai tikėtina, kad australų klanai kada būtų buvę tokios apimties ir tvirtos sandaros kaip amerikiečių klanai. Bet kada nors tikriausiai skirtumas tarp vienų ir kitų buvo ne toks didelis kaip šiandien, nes jei klanas visuomet būtų buvęs sudarytas iš tokios pasklidos ir nepatvarios medžiagos, Amerikos bendruomenėms niekuomet nebūtų pavykę išsiugdyti tokio tvirto karkaso.

Didesnis pastovumas netgi leido Amerikoje aiškiai ir neginčijamai išsilaikyti archajinei fratrijų sistemai, kokios nebėra

[47] Kelių šimtų žmonių gentyje kartais priskaičiuojama iki 50 ar 60 klanų ir dar daugiau. Šiuo klausimu žr. Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, in *Année Sociologique*, t. VI, p. 28, past. 1.

[48] Išskyrus pietvakarių indėnų pueblų gentį, kur jų esama daugiau.V. Hodge, *Pueblo Indian Clans*, in *American Anthropologist*, 1 serija, t. IX, p. 345 ir toliau. Tačiau gali kilti klausimas, ar grupės, turinčios šiuos totemus, yra klanai, ar poklaniai.

[49] Žr. Morgano sudarytas lenteles *Ancient Society*, p. 153-185.

Australijoje. Ką tik matėme, kad fratrija Australijos žemyne nykte nyksta; labai dažnai iš jos tėra likusi bevardė grupuotė; kai ji turi vardą, jis arba nebesuprantamas, arba, šiaip ar taip, nebedaug ką sako čiabuvio sąmonei, nes yra pasiskolintas iš svetimos arba nebevartojamos kalbos. Todėl išvadą apie fratrijų totemų egzistavimą mes galėjome padaryti tik iš keleto liekanų, dažniausiai tokių nežymių, kad daugeliui stebėtojų jos praslydo pro akis. Ir atvirkščiai, kai kur Amerikoje ta pati sistema liko pirmaplanė. Šiaurės vakarų pakrantės gentys, ypač tlingitų ir haidų, jau pasiekė gana pažangią civilizacijos pakopą, ir vis dėlto jos dalijasi į dvi fratrijas, kurios savo ruožtu suskyla į tam tikrą skaičių klanų: varno ir vilko fratrijas tlingitų gentyje[50], erelio ir varno haidų gentyje[51]. Ir šis pasidalijimas nėra tiesiog vardinis; jis atitinka vis dar aktualią papročių būklę ir palieka ryškų pėdsaką gyvenime. Moralinio skirtumo tarp klanų nepalyginsi su tuo, kuris yra tarp fratrijų[52]. Kiekvienos fratrijos pavadinimas nėra vien tik vardas, kurio reikšmė užmiršta ar neaiškiai besuvokiama; tai totemas tikrąja šio termino prasme, turintis visus esminius požymius, kaip bus toliau aprašyta[53]. Be to, nederėtų pamiršti Amerikos genčių, nes čia mes galime tiesiogiai pastebėti tokius fratrijų totemus, kokių Australijoje telikę nežymūs pėdsakai.

[50] Krause, *Die Tlinkit-Indianer*, p. 112; Swanton, *Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tlingit Indians in XXVI*th *Rep.*, p. 398.

[51] Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 62.

[52] „Skirtumas tarp dviejų klanų visais atžvilgiais yra neabejotinas", – sako Swantonas, p. 68; klanais jis vadina tai, ką mes įvardijame fratrijomis. Beje, jis tvirtina, jog dvi fratrijos viena kitai yra tarsi dvi svetimos tautos.

[53] Klanų totemas, bent jau haidų gentyje, labiau iškreiptas negu fratrijų totemas. Iš tikrųjų, dėl įpročio, leidžiančio klanui perduoti ar parduoti teisę nešioti savo totemą, kiekvienas klanas turi daug totemų; kai kurie jų bendri su kitais klanais (V. Swanton, p. 107 ir 268). Kadangi Swantonas klanus vadina fratrijomis, jis priverstas pavadinti *šeimos* vardu klanus tikrąja šio žodžio prasme, o *namiškiais* (*houssehold*) – tikrąsias šeimas. Tačiau jo vartojamos terminijos tikroji prasmė abejonių nekelia.

II

Tačiau totemas nėra vien tik pavadinimas; tai emblema, tikras herbas, kurio analogijos su heraldiniu herbu dažnai pastebimos. „Kiekviena šeima, – sako Grey'us, kalbėdamas apie australus, – pasirenka kokį nors gyvūną arba augalą kaip savo herbą ir ženklą (*as their crest and sign*)"[54]; o tai, ką Grey'us vadina šeima, neginčijamai yra klanas. „Australiška organizacija, – taip pat sako Fisonas ir Howittas, – rodo, kad totemas – pirmiausia grupės herbas (*the badge of a group*)"[55]. Schoolcraftas analogiškais terminais kalba apie Šiaurės Amerikos indėnų totemus: „Totemas, – sako jis, – iš tiesų yra piešinys, atitinkantis civilizuotų tautų emblemas; kiekvienas žmogus gali jį nešioti kaip savo tapatybės ženklą – rodantį, kuriai šeimai jis priklauso. Tą patvirtina ir žodžio etimologija: jis kilęs iš *dodaim:* šeimyninės grupės kaimas ar nuolatinė gyvenamoji vieta"[56]. Todėl kai indėnai užmezgė ryšius su europiečiais ir ėmė sudarinėti tarpusavio sutartis, kiekvienas klanas tokias sutartis patvirtindavo savo totemu[57].

Feodalinės epochos didžiūnai lipdydino, raižydino, visokiais būdais pavaizduodavo savo herbus ant pilių sienų, ginklų, įvairių jiems priklausančių daiktų; Australijos juodaodžiai, Šiaurės Amerikos indėnai tą patį daro su savo totemais. Samuelį Hearne'ą lydėję indėnai prieš eidami į mūšį piešdavo savo totemą ant skydų[58]. Pagal Charlevoix, kai kurios indėnų gentys karo metu turėjusios tikras vėliavas iš žievės gabalų, pritvirtintų prie karties galo; jose buvo pavaizduoti jų totemai[59]. Tlingitų gentyje kilus konfliktui tarp dviejų klanų, priešiškų grupuočių atstovai

[54] *Journals of two Expeditions in N. W. and W. Australia*, II, p. 228.

[55] *Kamilaroi and Kurnai*, p. 165.

[56] *Indian Tribes*, I, p. 420. Žr. I, p. 52. Beje, ši etimologija labai ginčytina. Žr. *Handbook of American Indians North of Mexico (Smithsonian Instit., Bur. of Ethnol.*, d. 2, žr. *Totem*, p. 787).

[57] Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 184. Garrick Mallery, *Picture-Writing of the American Indians*, in *Tenth Rep.*, 1893, p. 377.

[58] Hearne, *Journey to the Northern Ocean*, p. 148 (cit. pagal Frazer, *Totemism*, p. 30).

[59] Charlevoix, *Histoire et description de la Nouvelle France*, V, p. 329.

ant galvos dėvi šalmą su atitinkamų totemų atvaizdais[60]. Irokėzai ant kiekvieno vigvamo kaip klano ženklą pakabina toteminio žvėries kailį[61]. Anot kito stebėtojo, prieš duris pastatoma gyvūno iškamša[62]. Kiekvienas vijandotų genties klanas turi savo ornamentus ir skiriamuosius piešinius[63]. Omahų, o ypač sijų totemas nupiešiamas ant palapinės[64].

Ten, kur bendruomenė jau sėsli, kur palapinę pakeitė troba, kur labiau išugdyti plastiniai menai, totemas išraižomas medyje, ant sienų. Taip, pavyzdžiui, yra haidų, cimšianų, sališų, tlingitų gentyse. „Labai savitas namų ornamentas totemo heraldika", – teigia Krause. Tai gyvulinės formos, tam tikrais atvejais derinamos su žmogaus formomis, išdrožinėtos ant stulpų, stovinčių greta laukujų durų ir siekiančių iki 15 m aukščio; paprastai jie nudažyti labai ryškiomis spalvomis[65]. Tačiau tlingitų kaime tokių toteminių atvaizdų nėra itin gausu; juos terasi vien prieš vadų ir turtuolių trobas. Kur kas dažnesni jie gretimoje haidų gentyje; čia vienoje troboje jų visada po kelis[66]. Su šitais gausiais išraižytais stulpais, besistiebiančiais iš visų pusių ir sykiais labai aukštais, haidų kaimas primena šventąjį miestą su iškilusiomis varpinėmis ir mažučiukais minaretais[67]. Sališų genties totemas dažnai pavaizduojamas ant vidinių trobos sienų[68]. Beje, jį pamatysi ant kanojų, įvairiausių rykų ir laidojimo paminklų[69].

[60] Krause, *Tlinkit-Indianer*, p. 248.

[61] Erminnie A. Smith, *Myths of the Iroquois* in *Second Rep. of the Bureau of Ethnol.*, p. 78.

[62] Dodge, *Our Wild Indians*, p. 225.

[63] Powell, *Wyandot Government* in *I. Annual Report of the Bureau of Ethnology* (1881), p. 64.

[64] Dorsey, *Omaha Sociology, co Third Rep.*, p. 229, 240, 248.

[65] Krause, *Op. cit.*, p. 130-131.

[66] Krause, p. 308.

[67] Žr. haidų kaimo nuotrauką Swanton, *Op. cit.*, Pl. IX. Žr. Tylor, *Totem Post of the Haida Village of Masset, J. A. I. Nouvelle série*, I, p. 133.

[68] Hill Tout, *Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia, J. A. I.*, t. XXXV, 1905, p. 155.

[69] Krause, *Op. cit.*, p. 230; Swanton, *Haida*, p. 129, 135 ir toliau; Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 52-53, 337, 356. Pažymint gedulą totemas vaizduo-

Visi minėtieji pavyzdžiai paimti iš Šiaurės Amerikos indėnų. Mat tokios skulptūros, raižiniai, toteminiai atvaizdai įmanomi tik ten, kur jau ištobulėjusi plastinių menų technika, o šito dar nėra australų gentyse. Todėl Australijoje jų rečiau pasitaiko ir jie mažiau pastebimi negu Amerikoje. Bet tokių atvejų esama. Varamungų gentyje, pasibaigus laidotuvių apeigoms, išdžiovinti ir sutrinti mirusiojo kaulai palaidojami; greta tos vietos, kur jie užkasami, ant žemės nubraižoma totemą vaizduojanti figūra[70]. Marų ir anulų gentyse kūnas guldomas į išskobtą rąstą, irgi dekoruotą būdingais totemo piešiniais[71]. Naujajame Pietų Velse Oxley'us greta kapo, kur buvo palaidotas čiabuvis[72], aptiko medyje išraižytas figūras; Brough'as Smyth'as jas laiko toteminėmis. Haut Darlingo čiabuviai savo skyduose išraižo toteminius atvaizdus[73]. Pagal Collinsą, bemaž visi rykai su ornamentais, matyt, turi tą pačią reikšmę; tokio pat pobūdžio figūrų randama ant uolų[74]. Galbūt tokie toteminiai piešiniai net dažnesni negu atrodo, nes dėl toliau nurodomų priežasčių ne visuomet lengva įžvelgti jų tikrąją prasmę.

Šie įvairūs faktai mums jau leidžia suvokti, kokią svarbią vietą visuomeniniame pirmykščių žmonių gyvenime užima totemas. Iki šiol jį tematėme žmogaus išorėje – pavaizduotą ant daiktų. Tačiau toteminių piešinių randama ne tik ant namų sienų, kanojų vidaus sienelių, ginklų, įrankių; jų būna ir ant žmogaus kūno. Šie žmonės ne tik pavaizduoja savo herbą ant jiems priklausančių daiktų; jie nešioja jį ant savęs; jis įspaustas jų kūne, jis sudaro jų pačių dalį, ir toks vaizdavimo būdas dažnai yra pats reikšmingiausias.

jamas apverstas. Panašūs papročiai aptinkami krikų gentyje (C. Swan, in Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, V, p. 265), delavarių gentyje (Heckewelder, *An Account of the History, Manners a. Customs of the Indian Nations who once inhabited Pennsylvania*, p. 246-247).

[70] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 168, 537, 540.

[71] Spencer et Gillen, *Ibid.*, p. 174.

[72] Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 99, past.

[73] Brough Smyth, I, p. 284. Strehlow teigia panašaus pobūdžio faktą pastebėjęs aruntų gentyje (III, p. 68).

[74] *An Account of the English Colony in N. S. Wales*, II, p. 381.

Iš tiesų įsigalėjusi bendra taisyklė, kad kiekvieno klano nariai stengiasi sau suteikti savo totemo išorę. Tlingitų gentyje per tam tikras religines šventes asmuo, paskirtas vadovauti apeigoms, dėvi drabužį, vaizduojantį – visiškai arba iš dalies – kūną gyvūno, kurio vardu vadinamas klanas[75]. Tam skirtos specialios kaukės. Šitai pastebima ir visoje Šiaurės vakarų Amerikoje[76]. Tokio pat papročio laikosi minitarių gentis eidama į mūšį[77] ir indėnų pueblų gentis[78]. Kitur, jei totemas yra paukštis, žmonės ant galvos nešioja to paukščio plunksnas[79]. Kiekvienas jovų genties klanas savaip kerpasi plaukus. Erelio klane galvos priekyje (virš kaktos) paliekami du dideli kuokštai, kitas kuokštas karo užpakaly; buivolo klanas plaukus šukuoja ragų forma[80]. Panašiai juos tvarko omahai: kiekvienas klanas turi savo šukuoseną. Pavyzdžiui, vėžlio klanas plaukus skuta, palikdamas šešias sruogas, po dvi iš abiejų galvos pusių, vieną priekyje ir vieną užpakalyje, šitaip mėgdžiodamas gyvūno kojas, galvą ir uodegą[81].

Bet dažniausiai toteminė žymė įspaudžiama pačiame kūne: tam yra būdų, prieinamų ir mažiau išsivysčiusioms bendruomenėms. Kartais kyla klausimas, ar tokių dažnų apeigų – kai brėstančiam jaunuoliui išlupami du viršutiniai dantys – tikslas nėra atkurti totemo pavidalą? Faktas nėra nustatytas, bet pastebėta, kad tą paprotį šitaip kartais aiškina patys čiabuviai. Pavyzdžiui, aruntų gentyje dantys lupami tik lietaus ir vandens klane, o pagal tradiciją šios operacijos tikslas būtų padaryti veidą panašų į juodus debesis šviesiais pakraščiais, kaip sakoma, skelbiančius artėjant lietų ir dėl to laikomus tokio pobūdžio

[75] Krause, p. 327.

[76] Swanton, *Social Condition, Beliefs a. linguistic Relationship of the Tlingit Indians*, in *XXVIth Rep.*, p. 435 ir toliau; Boas, *The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians*, p. 358.

[77] Frazer, *Totemism*, p. 26.

[78] Bourke, *The Snake Dance of the Moquis of Arizona*, p. 229; J. W. Fewkes, *The Group of Tusayan Ceremonials called Katcinas*, in *XVth Rep.*, 1897, p. 251-263.

[79] Müller, *Geschichte der Amerikanischen Urreligionen*, p. 327.

[80] Schoolcraft, *Indian Tribes*, III, p. 269.

[81] Dorsey, *Omaha Sociol., Third Rep.*, p. 229, 238, 240, 245.

simboliu[82]. Tai įrodo, jog pats čiabuvis suvokia, kad šia deformacija stengiamasi suteikti jam, bent dalinai, jo totemo išvaizdą. Toje pačioje aruntų gentyje per tatuiravimo apeigas būsimai įšventinamojo žmonai ir jo seserims daromi tiksliai nustatyti pjūviai; lieka randai; tokia pat forma pavaizduota ir ant sakralinio daikto, apie kurį netrukus kalbėsime ir kuris vadinamas *čuringa*; ir pamatysime, kad taip ant *čuringų* nupieštos linijos simbolizuoja totemą[83]. Kaitišų gentyje „euro" laikomas artimu lietaus giminaičiu[84]; lietaus klano žmonės ausyse nešioja auskarėlius iš „euro" dantų[85]. Jerklų gentyje per įšventinimą jaunuoliui veide padaroma tam tikras skaičius rėžių, nuo kurių lieka randai; tų randų skaičius ir forma įvairuoja, nelygu totemas[86]. Vienas iš Fisono informatorių tą patį faktą randa savo stebėtose gentyse[87]. Pagal Howittą, tokio pat pobūdžio ryšys esąs djerių gentyje tarp tam tikrų pjūvių ir vandens totemo[88]. O tarp šiaurės vakarų indėnų labai paplitęs paprotys totemą išsitatuiruoti[89].

Tatuiruotės, atliekamos kūną subadant ar įpjaunant, ne visuomet turi toteminę prasmę[90], o paprasti piešiniai ant kūno dažniausiai vaizduoja totemą. Tiesa, čiabuviui tai nėra kasdienis

[82] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 451.

[83] Spencer et Gillen, *Ibid.*, p. 257.

[84] Vėliau pamatysime (sk. IV), ką šie giminystės ryšiai reiškia.

[85] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 296.

[86] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 744-746; žr. p. 129.

[87] *Kamilaroi and Kurnai*, p. 66, past. Tiesa, kiti informatoriai šį faktą ginčija.

[88] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 744.

[89] Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 41 ir toliau., Pl. XX ir XXI; Boas, *The Social Organisation of the Kwakiutl*, p. 318; Swanton, *Tlingit*, Pl. XVI ir toliau. – Vienu atveju, beje, svetimu dviem etnografinėms sritims, kurias mes išsamiau nagrinėjome, šios tatuiruotės daromos klanui priklausantiems gyvūnams. Pietų Afrikos bečuanai dalijasi į tam tikrą skaičių klanų: esama krokodilo, buivolo, beždžionės ir t. t. žmonių. O krokodilo žmonės savo galvijų ausyse padaro įpjovas, primenančias to gyvūno nasrus (Casalis, *Les Basoutos*, p. 221). Robertsono Smitho liudijimu, tokį pat paprotį bus turėję senovės arabai (*Kinship and Marriage in early Arabia*, p. 212-214).

[90] Kai kurios jų, Spencerio ir Gilleno nuomone, neturinčios jokios religinės prasmės (žr. *Nat. Tr.*, p. 41-42; *North. Tr.*, p. 45, 54-56).

dalykas. Kai jis užsiėmęs grynai ūkine veikla, kai šeimyninės grupelės pasklinda medžioti, žūklauti, jis nevaržo savęs tokiu sudėtingu „kostiumu". Bet kai klanai susiburia bendruomeniniam gyvenimui, taip pat ir atlikti religinių apeigų, jie būtinai išsigražina kūną. Kiekvienos apeigos, kaip toliau pamatysime, susijusios su atskiru totemu; iš esmės ritualą gali atlikti tik to totemo žmonės. Taigi veikiantieji asmenys[91], asmenys, atliekantys žynių vaidmenį, ir kartais net žiūrovai visuomet išsigražina kūną piešiniais, vaizduojančiais totemą[92]. Vienas pagrindinių įšventinimo ritualų, įvedančių jaunuolį į religinį genties gyvenimą, vyksta ant jo kūno išdažant toteminį simbolį[93]. Tiesa, aruntų gentyje toks piešinys ne visada ir nebūtinai vaizduoja įšventinamojo totemą[94]; bet išimtis tikriausiai bus atsiradusi dėl pakrikusios toteminės genties organizacijos[95]. Beje, net aruntų gentyje

[91] Aruntų gentyje ši taisyklė turi išimčių, kurios bus paaiškintos vėliau.

[92] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 162; *North. Tr.*, p. 179, 259, 292, 295-296; Schulze, *Loc. cit.*, p. 221. Tai ne visuomet yra pats totemas, o vienas iš daiktų, susijusių su totemu ir laikomų tarsi tos pačios šeimos daiktais.

[93] Taip yra, pavyzdžiui, varamungų, valparių, vulmalų, tjingilių, umbajų, unmatjerų gentyse (*North. Tr.*, p. 348, 339). Varamungų gentyje, kai piešinys jau atliktas, atlikėjai kreipiasi į įšventinamąjį tokiais žodžiais: „Šis ženklas priklauso jūsų gyvenvietei (*your place*): nenukreipkite akių į kitą gyvenvietę". „Ši kalba, – teigia Spenceris ir Gillenas, – reiškia, kad jaunuolis privalo dalyvauti tik tose apeigose, kurios susijusios su jo totemu; be to, jos liudija glaudžią sąjungą, tariamai esančią tarp žmogaus, jo totemo ir specialiai šiam totemui skirtos vietos" (*North. Tr.*, p. 584). Varamungų gentyje totemas perduodamas iš tėvo sūnui; dėl to kiekviena gyvenvietė turi saviškį.

[94] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 215, 241, 376.

[95] Kaip prisimename (žr. aukščiau, p. 114), šioje gentyje vaikas gali turėti kitą totemą negu tėvas arba motina ar apskritai jo artimieji. Tuo tarpu artimieji iš vienos ar kitos pusės yra atlikėjai, paskirti įšventinimo apeigoms. Taigi kadangi iš esmės žmogus atlikėjo ar patarnautojo įgaliojimus turi tik savo totemo apeigoms, tam tikrais atvejais ritualai, kuriais vaikas yra įšventinamas, neišvengiamai susiję su kitu, ne savo totemu. Štai kodėl piešiniai ant naujoko kūno vaizduoja jo totemą: apie tokius atvejus žr. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 229. Beje, tai aiškiai rodo, kad čia esama anomalijos, kad vis dėlto apipjaustymo apeigas iš esmės lemia totemas, kuris vyrauja lokalinėje įšventinamojo grupėje, tai yra paties įšventinamojo totemas, jei tote-

iškilmingiausiu įšventinimo momentu, – nes čia vyksta vainikavimas ir pašventinimas, – kai naujokui leidžiama įžengti į šventyklą, kur laikomi klanui priklausantys sakraliniai daiktai, jo kūnas išdažomas emblemomis: šį sykį taip pavaizduojamas jaunuolio totemas[96]. Ryšiai, siejantys žmogų su jo totemu, tokie glaudūs, kad Šiaurės Amerikoje šiaurės vakarų pakrantės gentys klano emblemą piešia ne tik ant gyvųjų, bet ir ant mirusiųjų: prieš palaidojant lavonas pažymimas totemo ženklu[97].

III

Toks toteminis dekoras leidžia pajusti, kad totemas nėra vien pavadinimas ir emblema. Totemu jis būna religinėse apeigose; kartu tai kolektyvinis etiketas, turįs religinį pobūdį. Ir iš tiesų, daiktai skirstomi į sakralinius, šventus, ir profaninius, pasaulietinius, pagal savo ryšį su totemu. Jisai pats įkūnija daikto sakralumą.

minė organizacija nebuvo sutrikdyta, jei aruntų gentyje ji buvo tokia pat kaip varamungų gentyje (žr. Spencer et Gillen, *Ibid.*, p. 219).

Tos pačios perturbacijos turėjo ir kitą pasekmę. Paprastai jos šiek tiek atpalaiduoja ryšius, jungiančius kiekvieną totemą su apibrėžta grupe, nes ir totemas gali turėti savo narių įvairiose galimose vietinėse grupėse ir net dviejose fratrijose be jokio skirtumo. Idėja, kad vieno totemo apeigos gali būti švenčiamos kito totemo asmens, – mintis, prieštaraujanti patiems totemizmo principams, kaip dar aiškiau pamatysime toliau, šitaip galėjo įsišaknyti nesutikdama didesnio pasipriešinimo. Buvo pripažinta, jog žmogus, kuriam kažkokia dvasia atskleidė apeigų sumanymą, galįs joms vadovauti net ir tada, jei jis suinteresuotajam totemui nepriklauso (*Nat. Tr.*, p. 519). Bet tai išimtis ir tarytum kokio pakantumo padarinys; tą įrodo faktas, kad šitaip išaiškinto sumanymo atlikėjas negali laisvai juo disponuoti; jei jis jį perduoda, – o taip nutinka dažnai, – tai gali perduoti tik nariui totemo, su kuriuo susijęs ritualas (*Nat. Tr., ibid.*).

[96] *Nat. Tr.*, p. 140. Šiuo atveju naujokas tol išsaugo dekorą, kuriuo buvo taip išgražintas, kol jis pats ilgainiui nusitrina.

[97] Boas, *General Report on the Indians of British Columbia in British Association for the Advancement of Science, Fifth Rep. of the Committee on the N. W. Tribes of the Dominion of Canada*, p. 41.

Centrinės Australijos gentys, ypač aruntai, loritjai, kaitišai, unmatjerai, ilpirai[98], savo apeigose nuolatos naudojasi tam tikrais įrankiais, Spencerio ir Gilleno liudijimu aruntų gentyje vadinamais *čuringomis*, o Strehlow – tjurungomis[99]. Tai medžio ar nugludinto akmens gabalai, labai įvairių formų, bet daugiausia ovalūs arba pailgi[100]. Kiekviena toteminė grupė turi didesnę ar mažesnę jų sankaupą. O *ant kiekvieno išraižytas piešinys, vaizduojantis tos grupės totemą*[101]. Kai kurių čuringų vienas galas pragręžtas kiaurai, o per skylę perverta virvelė, nupinta iš žmogaus plaukų ar oposumo šerių. Šie daiktai, – jeigu jie mediniai ir taip pragręžti, – tarnauja tiems patiems tikslams kaip ir tie kulto įrankiai, kuriuos anglų etnografai pavadino *bull-roarers* („maurojantys buliai". – *Vert. past.*). Jie greitai sukami ore už virvelės, ant kurios yra pakabinti, ir sukelia birbimą, panašų į tą, kokį skleidžia *velniūkščiai dėžutėje*, su kuriais dar ir šiandien tebežaidžia mūsų vaikai; tas kurtinantis triukšmas turi ritualinę prasmę ir lydi visas svarbesnes apeigas. Taigi tokios čuringos yra tikri *bull-roarers*. Kitos jų nėra nei medinės, nei pragręžtos, tad negali būti šitaip naudojamos, bet įkvepia tokius pat religinės pagarbos kupinus jausmus.

Iš tiesų, kiekviena čuringa, nors ir kokiam tikslui būtų naudojama, priklauso prie pačių sakrališkiausių daiktų; nėra daikto, kuris pranoktų ją religine didybe. Tą rodo jau pats žodis: tai sykiu ir daiktavardis, ir būdvardis, reiškiantis „sakralinis". Taigi vienas iš vardų, kuriuos turi kiekvienas aruntų genties narys, yra toks sakralus, kad draudžiama jį atskleisti svetimam žmogui; jis teištariamas retai, patyliukais, lyg ir kokiu paslaptingu

[98] Taip yra ir varamungų gentyje, bet rečiau nei aruntų gentyje, ir jie nenaudojami toteminėse apeigose, nors mituose ir užima tam tikrą vietą (*North. Tr.*, p. 163).

[99] Kitose gentyse vartojami kiti pavadinimai. Mes pasirenkame pamatiniu žodžiu aruntų terminą, nes šioje gentyje čuringos yra svarbiausios ir buvo kruopščiausiai išnagrinėtos.

[100] Strehlow, II, p. 81.

[101] Kai kurie jų, tačiau nedaugelis, jokio aiškaus piešinio neturi (žr. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 144).

kuždesiu. Šis vardas yra *aritna čuringa* (*aritna* reiškia „vardas")[102]. Dažniausiai žodis *čuringa* nusako visus ritualinius veiksmus; pavyzdžiui, *ilia čuringa* reiškia stručio kultą[103]. O *čuringa*, vartojama kaip daiktavardis, yra daiktas, kurio esminis požymis – sakralumas. Tad nepašvęstieji, t. y. moterys ir jaunuoliai, dar neįšventinti į religinį gyvenimą, negali čuringų nei liesti, nei regėti; jiems leidžiama į jas žiūrėti tik iš tolo, ir tai tik retsykiais[104].

Čuringos pamaldžiai laikomos specialiai tam skirtoje vietoje, vadinamoje *ertnatulunga*[105]. Tai ertmė, lyg koks nedidukas požemis dykoje vietoje. Anga kruopščiai užverčiama akmenimis, išdėliotais taip sumaniai, kad pro šalį einantis prašalaitis nė neįtars, jog gretimai slypi religinis klano lobis. Čuringų sakralumas gaubia ir tą vietą, kur jos sukrautos: moterims, nepašvęstiesiems draudžiama prie jų prisiartinti. Tik galutinai įšventinti jaunuoliai gali prie jų prieiti; bet esama ir tokių, kuriems ši garbė suteikiama tik po keleto išbandymų[106]. Tos vietos sakralumas spinduliuoja ir persmelkia visą aplinką: visi ten esantys yra jos globiami ir išvengia nepašvęstų asmenų kėslų. Žmogus persekioja žmogų? Jei persekiojamasis pasieks ertnatulungą, jis išgelbėtas;

[102] *Nat. Tr.*, p. 139 ir 648; Strehlow, II, p. 75.

[103] Strehlow, kuris rašo *tjurunga*, verčia šį žodį truputį kitaip. „Šis žodis, – sako jis, – reiškia tai, kas yra slapta ir asmeniška (*der eigene geheime*). *Tju* – senas žodis, reiškiąs „paslėptas, slaptas", o *runga* – „tai, kas man būdinga". Tačiau Kempe, kurio nuomonė šiuo klausimu autoritetingesnė negu Strehlow, verčia *tju*: didelis, galingas, sakralus (Kempe, *Vocabulary of the Tribes inhabiting Macdonnell Ranges*, pagal *Tju* in *Transactions of the R. Society of Victoria*, t. XIII). Beje, iš esmės Strehlow vertimas nenukrypsta nuo ankstesnio, kaip gali pradžioje pasirodyti, nes tai, kas slapta, tai, kas neįkandama profanų suvokimui, yra sakralu, šventa. O žodžiui *runga* priskiriama prasmė mums atrodo labai abejotina. Emu apeigos yra visiems emu klano nariams, visi gali jose dalyvauti, tad jos nėra vieno kurio asmens dalykas.

[104] *Nat. Tr.*, p. 130-132; Strehlow, II, p. 78. Tiek moteris, išvydusi čuringą, tiek vyriškis, jai ją parodęs, abu pasmerkiami myriop.

[105] Strehlow šią vietą, nusakytą lygiai tokiais pat terminais, kokius vartoja Spenceris ir Gillenas, vadina *arkanaua*, o ne *ertnatulunga* (Strehlow, II, p.78).

[106] *North. Tr.*, p. 270; *Nat. Tr.*, p. 140.

čia negalima jo nutverti[107]. Net sužeistą žvėrį, jei jis čia pasislepia, privalu gerbti[108]. Kivirčai čia draudžiami. Tai santarvės vieta, kaip bus sakoma germanų bendruomenėse, tai toteminės grupės šventovė, tikrasis prieglobstis.

Tačiau čuringos savybės pasireiškia ne vien tuo, kad ji laiko nepašvęstąjį atokiau. Ji taip izoliuota todėl, kad tai didelė religinė vertybė ir jos netektis rimtai pažeistų kolektyvą ir atskirus jo narius. Čuringa pasižymi įvairiausiomis nuostabiomis savybėmis: prisilietusi gydo žaizdas, ypač apipjaustymo[109]; gelbsti nuo ligos[110], skatina želti barzdą[111], suteikia didelę galią toteminei rūšiai, užtikrindama jai normalų dauginimąsi[112]; ji suteikia žmogui jėgų, narsos, atkaklumo ir sugniuždo jo priešus. Šis tikėjimas toks gajus, kad jei susiduria du priešininkai ir vienas pamato, kad kitas prie savęs turi čuringą, susyk praranda pasitikėjimą savimi ir jo pralaimėjimas garantuotas[113]. Todėl nėra ritualinio įrankio, kuris religinėse apeigose užimtų svarbesnę vietą[114]. Per tam tikrus patepimus čuringų galia perduodama arba šventikams, arba apeigų dalyviams, todėl jomis, išteptomis taukais, trinamos tikinčiųjų galūnės, pilvas[115]. Arba jos apdengia-

[107] *Nat. Tr.*, p. 135.

[108] Strehlow, II, p. 78. Tačiau Strehlow teigia, jog žudikas, ieškantis prieglobsčio greta ertnatulungos, ir čia yra negailestingai persekiojamas ir pasmerkiamas myriop. Mums gana sunku suderinti šį faktą su ta privilegija, kuria naudojasi gyvūnai; kažin ar toks griežtas požiūris į nusikaltėlį nėra naujas dalykas ir ar tai nėra paaiškinama susilpnėjusiu tabu, pradžioje saugojusiu ertnatulungą.

[109] *Nat. Tr.*, p. 248.

[110] *Ibid.*, p. 545-546. Strehlow, II, p. 79. Pavyzdžiui, dulkės, nugrandytos nuo akmeninės čuringos ir ištirpintos vandenyje, – mikstūra, grąžinanti ligoniams sveikatą.

[111] *Nat. Tr.*, p. 545-546. Strehlow (II, p. 79) šį faktą ginčija.

[112] Pavyzdžiui, užkasus į žemę jamsų totemo čuringą, čia suveši jamsai (*North. Tr.*, p. 275). Tokį pat poveikį ji turi ir gyvuliams (Strehlow, II, p. 76, 78; III, p. 3, 7).

[113] *Nat. Tr.*, p. 135; Strehlow, II, p. 79.

[114] *North. Tr.*, p. 278.

[115] *Ibid.*, p. 180.

mos pūkais, kurie pakyla ir išsisklaido į visas puses jas sukant. Šitaip paskleidžiamos jose slypinčios gydomosios galios[116].

Čuringos naudingos ne tik individams; nuo jų priklauso viso klano likimas. Jų netektis – tikra katastrofa, didžiausia nelaimė, kokia tik gali ištikti grupę[117]. Kartais jos iš ertnatulungos iškeliauja, pavyzdžiui, tada, kai paskolinamos kokiai nors svetimai grupei[118]. Tuomet visus užgula tikras gedulas. Dvi savaites totemo nariai verkia, aimanuoja išsitepę kūnus baltuoju moliu, kaip daroma netekus savo artimųjų[119]. Todėl čuringos nepatikimos laisvai naudotis paskiriems asmenims; ertnatulungą, kur jos laikomos, prižiūri pats grupės vadas. Tikriausiai kiekvienas asmuo į kurią nors iš jų turi ypatingų teisių[120], bet, nors tam tikra prasme ir būdamas jos savininku, jis gali jomis pasinaudoti tik gavęs vado sutikimą ir jo prižiūrimas. Tai kolektyvinis turtas, „šventoji klano skrynia"[121]. Kaip didžiai jos vertinamos, beje, rodo joms skirtas kultas. Su jomis elgiamasi tik pagarbiai; tai perteikiama iškilmingais mostais[122]. Jos prižiūrimos, tepamos taukais, blizginamos, gludinamos, o iš vienos vietos į kitą pernešamos tik su apeigomis, liudijančiomis, jog tokiam perkėlimui teikiama begalinė svarba[123].

[116] *Ibid.*, p. 272-273.

[117] *Nat. Tr.*, p. 135.

[118] Viena grupė skolina kitai savo čuringas, įsitikinusi, kad toji suteiks jai kokį nors savo privalumą; šitaip būsiąs sustiprintas atskirų žmonių ir kolektyvo gyvybingumas (*Nat. Tr.*, p. 158 ir toliau).

[119] *Ibid.*, p. 136.

[120] Kiekvieną žmogų sieja ypatingas ryšys pirmiausia su tam tikra čuringa, kuri laiduoja jam gyvastį, paskui su tais, kurie tapo jo giminaičiais paveldėjimo keliu.

[121] *Nat. Tr.*, p. 154; *North. Tr.*, p. 193. Čuringos yra toks raiškus kolektyvinis ženklas, kad atstoja *pasiuntinių lazdas*, kai kuriose gentyse įduodamas žmonėms, siunčiamiems į kitas grupes pakviesti jų į kokias nors iškilmes (*Nat. Tr.*, p. 141-142).

[122] *Ibid.*, p. 326. Pažymėtina, kad ir su *bull-roarers* elgiamasi taip pat (Mathew, *Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria* in *Journal of Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 307-308).

[123] *Nat. Tr.*, p. 161, 250 ir toliau.

O juk pačios savaime čuringos tėra mediniai ir akmeniniai daiktai, kaip daugybė kitų; nuo kasdienių panašių daiktų jas teskiria vienintelė savybė: ant jų išraižytas arba nupieštas totemo ženklas. Taigi šis ženklas – ir tik jis vienas – suteikia joms sakralumo. Tiesa, pagal Spencerį ir Gilleną, čuringa esanti protėvio sielos būstas ir jos ypatybes jai suteikianti kaip tik toji siela[124]. Savo ruožtu Strehlow, kategoriškai neigdamas šį aiškinimą, siūlo kitą, nekiek tesiskiriantį nuo ano: čuringa esanti lyg protėvio kūno atvaizdas ar pats jo kūnas[125]. Vadinasi, tai galėtų būti ir protėvio įkvėpti jausmai, persikėlę į materialų objektą ir taip pavertę jį tarytum kokiu fetišu. Bet pirmučiausia tiek viena, tiek kita samprata – kurios, beje, veik nesiskiria, nebent mito tekste – neabejotinai sumanytos vėliau, norint čuringai priskiriamą sakralumą padaryti suprantamą. Šių medgalių ir akmens gabalų sandaroje, jų išorėje nėra nieko, kas leistų laikyti juos protėvio sielos būstu ar jo kūno atvaizdu. Vadinasi, žmonės išgalvojo šį mitą tam, kad galėtų patys sau paaiškinti religinę pagarbą, kurią jiems šie daiktai įkvepia, nors šią pagarbą sąlygojo ne mitas. Šis paaiškinimas, kaip ir daug mitinių paaiškinimų, į klausimą atsako tik tokiu pat klausimu, pakartotu šiek tiek skirtingais terminais, nes tarti, kad čuringa šventa ar kad ji vienaip ar kitaip susijusi su šventenybe, tereiškia dvejopai nusakyti tą patį faktą, o ne jį paaiškinti. Beje, kaip pripažįsta Spenceris ir Gillenas, net aruntų gentis turi čuringų, kurias visiems žinant ir matant yra padarę grupės senoliai[126]; jos tikrai nėra atkeliavusios iš didžiųjų protėvių. Tačiau jos bemaž tokios pat veiksmingos kaip kitos ir taip pat puoselėjamos. Galų gale esama ištisų genčių, kur

[124] *Ibid.*, p. 138.

[125] Strehlow, I, *Vorworet, in fine*; II, p. 76, 77 ir 82. Aruntams tai tiesiog protėvio kūnas, loritjams – tik atvaizdas.

[126] Vos kūdikiui gimus motina nurodo tėvui, kur, jos manymu, į ją prasiskverbusi protėvio dvasia. Tėvas, keleto giminaičių lydimas, nukanka į tą vietą; čia ieškoma čuringos, kurią, kaip tikima, savo persikūnijimo akimirką numetęs protėvis. Jeigu ji randama, vadinasi, ją čia, be abejonės, bus palikęs kuris nors jų toteminės giminės senolis (Spencerio ir Gilleno hipotezė). Jeigu nerandama, tuomet laikantis tam tikros technikos padaroma nauja čuringa (*Nat. Tr.*, p. 132. Plg. Strehlow, II, p. 80).

čuringa visiškai nesuvokiama kaip dvasios sąjungininkė[127]. Vadinasi, jos religinė prigimtis plaukia iš kito šaltinio, o iš kur kitur ji galėtų plaukti, jei ne iš toteminio antspaudo, esančio ant jos? Tad atliekamas ritualas iš tikrųjų skirtas tam atvaizdui; tai jis padaro sakraliu daiktą, ant kurio yra išraižytas.

Tačiau aruntų ir gretimose gentyse esama dviejų kitų liturginių įrankių, akivaizdžiai susijusių su totemu ir pačia čuringa, paprastai įeinančia į jų sudėtį: tai *nurtunja* ir *vaninga*.

Nurtunją[128], aptinkamą šiaurės aruntų gentyje ir jos kaimynystėje[129], paprastai sudaro vertikali atrama iš vienos ar keleto surištų iečių arba iš paprastos karties[130]. Ji visa apdedama žolių kuokštais, kurie apraišiojami diržais arba iš plaukų nupintais raišteliais. Viršuje pūkai, išdėlioti ratais arba lygiagrečiomis linijomis nuo atramos viršaus ligi apačios. Viršūnė papuošta erelio sakalo plunksnomis. Beje, tai tik bendriausia ir būdingiausia nurtunjos forma; atskirais atvejais ji gali įvairuoti[131].

Vaninga, randama tik pietų aruntų, urabunų, loritjų gentyse, irgi nėra vienopa. Bendrais bruožais ją taip pat sudaro vertikali atrama iš daugiau kaip pėdos ilgumo lazdos ar kelių metrų ieties, skersai perdėtos viena arba dviem kartimis[132]. Pirmuoju atveju ji primena kryžių. Virvelės, nuvytos arba iš žmonių plaukų, arba iš oposumo, sterblinės žiurkės, šerių, įstrižai kerta erdvę tarp kryžiaus skersinių ir pagrindinės ašies galų; jos prispaustos viena prie kitos ir šitaip sudaro rombo pavidalo tinklą. Kai skersiniai du, tos virvelės eina nuo vieno prie kito ir tada į atramos

[127] Taip yra varamungų, urabunų, umbajų, vorgajų, tjingilių, gnanjų gentyse (*North. Tr.*, p. 258, 275-276). Taigi Spenceris ir Gillenas sako, jog *„they were regarded as of especial value because of their association with a totem"*: jos buvo laikomos ypatinga vertybe, nes susijusios su totemu (*Ibid.*, p. 276). To paties reiškinio pavyzdžių randama aruntų gentyje (*Nat. Tr.*, p. 156).

[128] Strehlow rašo *tnatanja* (*Op. cit.*, I, p. 4-5).

[129] Kaitišų, ilpirų, unmatjerų gentyse, bet čia ji reta.

[130] Sykiais kartis pakeičiama labai ilgomis čuringomis su sujungtais galais.

[131] Kai kada nurtunjos viršūnėje pakabinama kita, mažesnė. Kitąsyk nurtunja yra kryžiaus ar T raidės pavidalo. Retkarčiais jai trūksta centrinio ramsčio (*Nat. Tr.*, p. 298-300, 360-364, 627).

[132] Skersinių karčių būna ir trys.

viršūnę ir pagrindą. Kartais juos dengia pūkų sluoksnis, gerokai tankus, kad paslėptų nuo žmogaus akių. Taigi vaninga panaši į tikrą vėliavą[133].

Vadinasi, nurtunja ir vaninga, figūruojančios daugelyje svarbių ritualų, yra objektas religinės pagarbos, visiškai tokios pat kaip ta, kurią įkvepia čuringa. Jos daromos ir statomos be galo iškilmingai. Įkastos į žemę ar žynio nešamos, jos yra pagrindinė apeigų ašis: aplink jas vyksta šokiai, atliekami ritualai. Įšventinamas naujokas atvedamas prie ta proga pastatytos nurtunjos. „Štai tavo tėvo nurtunja, – sakoma jam. – Ji jau pasitarnavo daugybės jaunuolių įšventinimui". Tada įšventinamasis turi nurtunją pabučiuoti[134]. Šiuo bučiniu jis užmezga ryšį su religine esme, esą čia įsikūrusia; tai tikra bendrystė, turinti suteikti jaunuoliui jėgų ištverti skausmingą operaciją[135]. Beje, šių bendruomenių mitologijoje nurtunja turi svarbų vaidmenį. Anot mitų, mitiniais didžiųjų protėvių laikais genties teritoriją skersai išilgai vagojo bendruomenės, sudarytos tiktai iš to paties totemo narių[136]. Kiekviena šių grupuočių prie savęs turėjusi nurtunją. Apsistoję stovyklauti žmonės prieš traukdami į medžioklę įsmeigdavę žemėn savo nurtunją, kurios viršūnėje kabodavusi čuringa[137]. Vadinasi, jie jai patikėdavę visa, ką turėjo brangiausio. Drauge tai buvusi nelyginant vėliava – grupės vienybės ašis. Negali nesistebėti nurtunjos analogijomis su šventuoju omahų stulpu[138].

[133] *Nat. Tr.*, p. 231-234, 306-310, 627. Be nurtunjos ir vaningos, Spenceris ir Gillenas išskiria trečią stulpo ar šventos vėliavos rūšį: tai kauaua (*Nat. Tr.*, p. 364, 370, 629), kurios funkcijų, kaip, beje, atvirai prisipažįsta, jie neįstengę tiksliai nustatyti. Tik pažymi, kad kauaua „laikoma kažkuo bendru visų totemų nariams". Bet remiantis Strehlow (III, p. 23, past. 2) kauaua, apie kurią kalba Spenceris ir Gillenas, būtų laukinės katės totemo nurtunja. Kadangi šis žvėris yra genties kulto objektas, tad aišku, jog garbinimas, kurio objektas yra nurtunja, būtų bendras visiems klanams.

[134] *North. Tr.*, p. 342; *Nat. Tr.*, p. 309.

[135] *Nat. Tr.*, p. 255.

[136] *Ibid.*, sk. X ir XI.

[137] *Ibid.*, p. 138, 144.

[138] Žr. Dorsey, *Siouan Cults, XI[d] Rep.*, p. 413; *Omaha Sociology, IIIth Rep.*, p. 234. Tiesa, gentis turi vieną šventą stulpą, tuo tarpu nurtunja skirta klanui. Tačiau principas tas pats.

O juk nurtunjos sakralumas gali atsirasti tik dėl vienos priežasties: ji daiktiškai pavaizduoja totemą. Iš tikrųjų, vertikalios linijos, ją dengiantys pūkai arba ir virvelės, kaip ir įvairios spalvos, jungiančios šonines vaningos atramas su centrine ašimi, nėra išdėstytos bet kaip, kaip pakliuvo – jos privalo išlaikyti tradicijos griežtai nustatytą pavidalą, kuris čiabuvių sąmonėje įkūnija totemą[139]. Čia nebereikia kaip čuringos atveju svarstyti, ar šio kulto įrankio garbstymas tėra atspindys to, kurį įkvėpė protėviai, nes esama taisyklės, jog kiekviena nurtunja ar vaninga galioja tik per tą ritualą, kai yra panaudojama. Ir kiekvieną syk iš naujo dirbdinama, kai prireikia, o ritualui pasibaigus nuo jos nuimamos puošmenos ir ji išardoma į dalis[140]. Taigi ji tėra totemo atvaizdas – ir netgi laikinas; tik todėl ir atlieka religinį vaidmenį.

Vadinasi, čuringai, nurtunjai, vaningai religinį pobūdį suteikia vien tas, kad jos turi toteminę emblemą. Sakrali yra ši emblema. Tad tokį pobūdį turės bet koks daiktas, ant kurio ji bus pavaizduota. Kartais ji nupiešiama ant uolų; tie piešiniai vadinami *čuringa ilkinia* – šventieji piešiniai[141]. Žynių ir dalyvių puošmenos religinėse apeigose vadinamos taip pat: vaikams ir moterims jas matyti draudžiama[142]. Kartais per tam tikrus ritualus totemas nupiešiamas ant žemės. Vien jo atlikimo technika liudija šio piešinio įkvepiamus jausmus ir jam teikiamą didžiulę reikšmę; prieš jį piešiant žemė palaistoma, prisotinama žmogaus krauju[143], o vėliau pamatysime, kad pats kraujas yra sakralus skystis, naudojamas tik šventoms apeigoms. Vėliau, kai piešinys jau atliktas, tikintieji susėda priešais jį nepaprastai maldinga poza[144]. Norint suteikti šiam žodžiui prasmę, atitinkančią primityvaus

[139] *Nat. Tr.*, p. 232, 308, 313, 334 ir toliau; *North. Tr.*, p. 182, 186 ir toliau.

[140] *Nat. Tr.*, p. 346. Tiesa, sakoma, kad nurtunja vaizduojanti ietį protėvio, kuris Alčeringos laikais buvęs klano galva. Bet tai tik simbolinis atvaizdas, o ne relikvija kaip čuringa, kuri esą įkūnijanti patį protėvį. Čia antraeilis interpretacijos pobūdis itin krinta į akis.

[141] *Nat. Tr.*, p. 614 ir toliau, ypač p. 617; *North. Tr.*, p. 749.

[142] *Nat. Tr.*, p. 624.

[143] *Ibid.*, p. 179.

[144] *Nat. Tr.*, p. 181.

žmogaus galvoseną, galima sakyti: jie jį garbina. Štai kaip Šiaurės Amerikos indėnams toteminis herbas išliko itin brangus: jį visuomet gaubia tarsi kokia religinė aureolė.

Kad suprastume, kodėl toteminis atvaizdas toks šventas, neprošal būtų išsiaiškinti, iš ko jis sudarytas.

Šiaurės Amerikos indėnų gentyse tai paveikslai, nutapyti, išraižyti ar išdrožti, kuo tiksliau atkuriantys išorinį toteminio gyvūno pavidalą. Tai daroma tokiais pat būdais kaip ir šiandien, tik negrabiau. Bet Australijoje yra kitaip, o šių atvaizdų kilmės ieškoti reikia, žinoma, Australijos bendruomenėse. Nors australas galbūt visai sugebėtų perteikti, bent jau elementariai, daiktų formas[145], sakralinis dekoras tokio pobūdžio atvaizdams dažniausiai atrodo svetimas: jį pirmiausia sudaro geometriniai piešiniai arba ant čuringų, arba ant žmonių kūnų. Tai linijos, tiesios arba lenktos, išvedžiotos įvairiausiais būdais[146], kurių visuma turi ir gali turėti tik santykinę prasmę. Ryšys tarp piešinio ir pavaizduoto daikto toks netiesioginis ir miglotas, kad neįgudusi akis jo neįžvelgs. Kokia yra vienos ar kitos linijų kombinacijos prasmė[147], gali pasakyti vien tik klano nariai. Vyrai ir moterys dažniausiai vaizduojami pusračiais, gyvūnai – ratais arba spiralėmis[148], žmogaus ar gyvūno pėdos – taškelių linijomis ir t. t. Taip pavaizduotų figūrų reikšmė yra tokia neapibrėžta, kad dviejų totemų nariams tas pats piešinys gali turėti skirtingas prasmes ir vienur reikšti vienokį, kitur kitokį gyvūną ar augalą. Turbūt tai dar ryškiau kalbant apie nurtunjas ir vaningas. Kiekviena jų vaizduoja skirtingą totemą. Tačiau negausūs ir paprastučiai elementai, sudarantys jų kompoziciją, negali suteikti didesnės laisvės įvairioms kombinacijoms. Todėl dvi nurtunjos gali būti lygiai tokios pat ir vis dėlto reikšti du tokius skirtingus daiktus

[145] Žr., sakykim, Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, pav. 131. Kai kurie piešiniai neginčijamai vaizduoja gyvūnus, augalus, žmonių galvas ir t. t., žinoma, labai schematiškai.

[146] *Nat. Tr.*, p. 617; *North. Tr.*, p. 716 ir toliau.

[147] *Nat. Tr.*, p. 145; Strehlow, II, p. 80.

[148] *Ibid.*, p. 151.

kaip kaučiukmedis ir strutis emu[149]. Kuriant nurtunją jai suteikiama prasmė, kuri išlieka per visas apeigas, bet apskritai yra nustatoma susitarimu.

Šie faktai įrodo, jog australas yra linkęs vaizduoti savo totemą ne tam, kad turėtų po akimi portretą, nepaliaujamai atgaivinantį tą įspūdį, o tiesiog jausdamas poreikį pavaizduoti sau jo pažadintą idėją per materialų išorinį ženklą, nesvarbu koks jis būtų. Dar nesiimsime perprasti, kas privertė primityvus rašinėti ant savęs ir įvairių daiktų susikurtą totemo sąvoką, bet svarbu nedelsiant nustatyti, iš kur atsirado poreikis, paskatinęs šiuos gausius atvaizdus[150].

[149] *Ibid.*, p. 346.

[150] Beje, nėra ko abejoti, kad šie piešiniai ir paveikslai bus buvę ir estetinio pobūdžio: tai meno užuomazgos. Kadangi tai drauge ir netgi pirmiausia rašytinė kalba, vadinasi, piešinio ir rašto kilmė ta pati. Tad, regis, žmogus pradėjo piešti ne tiek stengdamasis užfiksuoti medyje ar akmenyje dailias formas, žadinusias jo jausmus, kiek materialiai perteikti savo mintį (plg. Schoolcraft, *Indian Tribes*, I, p. 405; Dorsey, *Siouan Cults*, p. 394 ir toliau).

Antras skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai (tęsinys)

Toteminis gyvūnas ir žmogus

Toteminiai atvaizdai nėra vieninteliai sakralūs daiktai. Esama ir realių būtybių, kurios taip pat yra ritualo objektas dėl savo ryšio su totemu: tai pirmiausia toteminės būtybės bei klano nariai.

I

Kadangi religinius jausmus sužadina totemą vaizduojantys piešiniai, suprantama, jog daiktai, kurių pavidalą šie piešiniai atkuria, pasižymi – iki tam tikro laipsnio – tomis pačiomis savybėmis.

Dažniausiai tai gyvūnai ir augalai. Kasdienė augalų ir gyvūnų paskirtis – būti maistu, tad toteminio gyvūno ar augalo sakralumą išreiškia draudimas jį valgyti. Kadangi tie daiktai šventi, jie gali būti tam tikrų mistinių vaišių dalis, ir iš tiesų pamatysime, jog retsykiais jie atstoja tikrą sakramentą, bet šiaip jau negali būti skirti paprastam valgymui. Ir ne dėl to, kad nusižengus visuomet įsikištų grupė, sugalvodama pažeidėjui bausmę; tikima, esą pati šventvagystė automatiškai sukelianti mirtį. Tikima, esą toteminiame augale ar gyvūne slypi pavojingas pradas, kuris negali prasiskverbti į paprastą organizmą jo nesuardęs ar nesunaikinęs[1]. Nuo šio draudimo atleisti tik seniai, bent kai kuriose gentyse[2]; vėliau pamatysime kodėl.

[1] Tokius atvejus žr. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 63; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146, 769; Fison et Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 169; Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, § 150; Wyatt, *Adelaide a. Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 168; Meyer, *Ibid.*, p. 186.

[2] Varamungų genties atvejis (*North. Tr.*, p. 168).

Vis dėlto, nors draudimas daugumoje genčių ir yra griežtas[3], – kaip vėliau pamatysime, esama išimčių, – akivaizdu, kad, vis labiau šlyjant senajai toteminei organizacijai, jis tolydžio silpnėja. Bet išlikę apribojimai liudija, kad laisvesnis požiūris sunkiai skinasi sau kelią. Pavyzdžiui, ten, kur leidžiama valgyti toteminį augalą ar gyvūną, to nevalia daryti visiškai laisvai; vienu kartu jo suvalgyti galima tik truputį. Peržengti šią ribą – ritualinis nusižengimas, ir jis susilaukia rimtų pasekmių[4]. Kitur toks besąlygiškas draudimas susijęs su organais, kurie laikomi brangiausiais, kitaip sakant, sakraliausiais, pavyzdžiui, kiaušiniai ar taukai[5]. Dar kitur gyvūnas be išlygų vartojamas maistui tik tol, kol jis dar nevisiškai subrendęs[6]. Tikriausiai tikima, kad tuomet jo šventoji prigimtis dar nėra visiškai atsiskleidusi. Tad barjeras, išskiriantis ir saugantis toteminę būtybę, išnyksta tik palaipsniui ir neišvengdamas rimto pasipriešinimo, liudijančio, kokio jo būta iš pradžių.

Tiesa, Spencerio ir Gilleno nuomone, šie apribojimai – ne palaipsniui silpnėjančių draudimų liekanos, o atvirkščiai, tik beįsigalinčio draudimo pradžia. Anot šių autorių[7], visiška vartojimo laisvė čia bus buvusi pradžioje, o nūnai įdiegti apribojimai esą palyginti neseni. Jie mano, kad jų tezę įrodo du faktai. Pirma, kaip ką tik minėjome, pasitaiko iškilmingų progų, kai klano nariai arba jų vadas ne tik gali, bet ir privalo valgyti toteminį gyvūną ar augalą. Antra, kaip byloja mitai, didieji protėviai, klano įsteigėjai, reguliariai valgę savo totemą: taigi šiuos pasakojimus apie totemo valgymą galima suvokti tik kaip aidą tų laikų, kai dabartiniai draudimai dar negalioję.

[3] Pavyzdžiui, varamungų, urabunų, vongibonų; juinų, votjobalukų, buandikų, ngeumbų gentyse ir t. t.

[4] Kaitišų gentyje, jeigu klano narys suvalgo pernelyg daug savo totemo, kitos fratrijos nariai griebiasi magijos ir stengiasi jos padedami jį nužudyti (*North. Tr.*, p. 294. Plg. *Nat. Tr.*, p. 204; Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20).

[5] *Nat. Tr.*, p. 202 ir past.; Strehlow, II, p. 58.

[6] *North. Tr.*, p. 173.

[7] *Nat. Tr.*, p. 207 ir toliau.

Bet tas faktas, kad per tam tikras religines iškilmes yra rituališkai privalomas, beje, saikingas totemo valgymas, anaiptol neįrodo, kad totemas kada nors būtų vartotas paprastai mitybai. Kaip tik atvirkščiai: maistas, valgomas per tas mistines vaišes, iš esmės yra sakralus, vadinasi, paprastam žmogui draudžiamas. O dėl mitų – taip lengvai jiems priskirti istorinių dokumentų vertę reikštų veikti gan suprimityvintu kritiniu metodu. Apskritai mitų tikslas – veikiau interpretuoti esamus ritualus, o ne minėti praeities įvykius; jie kur kas labiau yra dabarties paaiškinimas negu istorija. Šiuo atveju tos tradicijos, pagal kurias mitinių laikų protėviai esą valgę savo totemą, kuo puikiausiai dera su dar tebegaliojančiais tikėjimais ir ritualais. Senoliai, aukšto religinio rango asmenys atleidžiami nuo draudimų, galiojančių paprastiems žmonėms[8]: jie gali valgyti šventą daiktą, nes patys yra šventi; beje, ši taisyklė būdinga ne vien totemizmui – su ja susiduriama įvairiausiose religijose. O sentėvių didvyriai buvę bemaž dievai. Tad juo labiau jie galėjo misti šventu maistu[9], bet tai nėra dingstis tą patį leisti paprastiems žmonėms[10].

Tačiau nėra nei tikra, nei panašu į tiesą, kad draudimas kada nors būtų buvęs absoliutus. Regis, bėdai prispyrus, pavyzdžiui, čiabuviui išbadėjus ir neturint kuo misti, draudimas visuomet būdavo laikinai nutraukiamas[11]. Dar rimtesnė priežastis, kai totemas – maistas, be kurio žmogus negali apsieiti. Sakykim, esama

[8] Žr. aukščiau, p. 139.

[9] Be to, nereikia pamiršti, mituose niekuomet nėra vaizduojama, kad protėviai reguliariai mistų savo totemu. Atvirkščiai, tokia mityba išimtinė. Kaip teigia Strehlow, paprastai protėviai maitinęsi tuo pačiu maistu kaip atitinkamas gyvūnas (žr. Strehlow, I, p. 4).

[10] Visa ši teorija, beje, remiasi nė kiek nepagrįsta hipoteze: Spenceris ir Gillenas, kaip ir Frazeris, taria, kad Centrinės Australijos gentys, ypač aruntai, esą pačios archajiškiausios formos, vadinasi, gryniausio totemizmo, atstovai. Vėliau pasakysime, kodėl šis teiginys mums anaiptol neatrodo įtikimas. Negi šie autoriai būtų taip lengvai priėmę šią tezę, jei nebūtų atsisakę totemizmą traktuoti kaip religiją ir dėl to nepripažinę totemo sakralumo.

[11] Taplin, *The Narrinyeri*, p. 64; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 145 ir 147; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 202; Grey, *loc. cit.*; Curr, III, p. 462.

daug genčių, kurių totemas – vanduo; visiškas draudimas šiuo atveju neįmanomas. Vis dėlto netgi ir tada leidimą sąlygoja apribojimai, aiškiai liudijantys, kad juo pažeidžiamas visuotinis principas. Kaitišų ir varamungų gentyse šio totemo žmogus negali vandens laisvai gerti; jam uždrausta pačiam jo pasisemti; jis tegali gauti vandens iš rankų trečio asmens, būtinai priklausančio kitai fratrijai, kurios nariu jis pats nėra[12]. Tokia sudėtinga procedūra ir dėl jos kilę suvaržymai – dar vienas įrodymas, kad kelias prie švento daikto ne toks paprastas. Tokia pat taisyklė kai kuriose centrinėse gentyse galioja kiekvieną sykį, kai totemas yra valgomas – ar iš būtinybės, ar dėl visai kitos priežasties. Dar reikėtų pridurti, jog tuomet, kai paties šio formalumo laikytis neįmanoma, tai yra kai individas būna vienas ar apsuptas tik savo fratrijos narių, būtinai prireikus jis gali apsieiti be jokių tarpininkų. Matyt, šis draudimas gali turėti įvairių išlygų.

Tačiau draudimas remiasi idėjomis, taip stipriai įsišaknijusiomis sąmonėje, kad labai dažnai jis pranoksta savo pirminę priežastį. Kaip matėme, įvairūs vienos fratrijos klanai, regis, tėra pirminio klano padaliniai, atsiradę šiam susiskaldžius. Taigi būta meto, kai vietoj jų buvo vienas klanas ir jis turėjo bendrą totemą; vadinasi, ten, kur bendros kilmės prisiminimas dar nėra galutinai išblėsęs, kiekvienas klanas ir toliau jaučia bendrumą su kitais ir kitų klanų totemai jam pačiam neatrodo visiškai svetimi. Todėl individas negali laisvai valgyti įvairių fratrijos klanų, kurių narys jis nėra, totemų; jis tegali jų prisiliesti, nebent uždraustą augalą ar gyvūną jam pateiktų kitos fratrijos narys[13].

[12] *North. Tr.*, p. 160, 167. Negana to, kad tarpininkas priklausytų kitam totemui, nes, kaip pamatysime, bet kuris vienos fratrijos totemas daugiau ar mažiau yra draustinas net kitiems tos pačios fratrijos nariams, priklausantiems skirtingam totemui.

[13] *North. Tr.*, p. 167. Dabar galima geriau suprasti, kodėl, nesilaikant draudimo, bausmių už šventvagystę imasi kita fratrija (žr. aukščiau, p. 138, past. 4). Ji labiausiai suinteresuota, kad būtų laikomasi nustatytos tvarkos. Tikima, jog, pažeidus šias taisykles, iškyla grėsmė toteminės rūšies dauginimuisi. O juk kaip tik kitos fratrijos nariai yra nuolatiniai jos vartotojai, tad labiausiai nukenčia jie. Štai kodėl jie keršija.

Kita tokia pat liekana susijusi su motinos totemu. Esama rimto pagrindo tikėti, kad pradžioje totemas buvo perduodamas motinos linija. Taigi ten, kur paplito giminystės ryšys tėvo linija, ko gero, prieš tai būta ilgo laikotarpio, per kurį buvo taikomas priešingas principas: vaikas tuomet turėdavęs motinos totemą ir gaudavęs paklusti visiems su juo susijusiems draudimams. Kai kuriose gentyse, kur vaikas šiandien vis dėlto paveldi tėvo totemą, yra išlikę šiokių tokių draudimų, iš pradžių saugojusių motinos totemą: jo negalima laisvai valgyti[14]. Tačiau esant dabartinei padėčiai nebėra nieko, kas atitiktų šį draudimą.

Draudimą valgyti dažnai lydi draudimas žudyti arba, jei totemas yra augalas, jį skinti[15]. Vis dėlto net ir čia esama nemaža išimčių ir lengvatų. Ypač būtinybei verčiant, pavyzdžiui, kai totemas kenksmingas gyvūnas[16] ar badui ištikus. Netgi esama genčių, kur draudžiama medžioti gyvūną, kurio vardu vadiniesi, sau pačiam, tik galima jį nudobti kitam žmogui[17]. Bet visa daroma

[14] Taip yra loritjų (Strehlow, II, p. 60, 61), vorgajų, varamungų, valparių, marų, anulų, binbingų gentyse (*North. Tr.*, p. 166, 171, 173). Varamungų, valparių gentyse motinos totemą valgyti galima, bet tik tuomet, jei jį gauni iš kitos fratrijos nario. Spenceris ir Gillenas pabrėžia (p. 167, past.), kad šia prasme tiek tėvo, tiek motinos totemui taikoma, atrodytų, skirtinga tvarka. Žinoma, ir vienu, ir kitu atveju dovana turi būti gauta iš kitos fratrijos. Bet kai kalbama apie tėvo totemą ar tiesiog totemą, ši kita fratrija – ta, iš kurios šis totemas nėra kilęs; motinos totemo atveju yra atvirkščiai. Žinoma, taip yra todėl, kad šis dėsnis pradžioje buvo taikomas tėvo, paskui automatiškai imtas taikyti ir motinos totemui, nors situacija čia buvo kitokia. Įsigaliojus taisyklei, pagal kurią nevalia nepaisyti totemą saugančio draudimo, nebent tai būtų pasiūlyta kokio nors kitos fratrijos nario, ji nepakeista buvo pritaikyta ir motinos totemui.

[15] Pavyzdžiui, varamungų gentyje (*North. Tr.*, p. 166), votjobalukų, buandikų, kurnajų (Howitt, p. 146-147), narinjerių (Taplin, *Narrinyeri*, p. 63) gentyse.

[16] Ir tai ne visais atvejais. Uodų totemo aruntai negali užmušti to vabzdžio, kad ir kiek jis jiems įkyrėtų; jie tegali nuginti jį šalin (Strehlow, II, p. 58. Plg. Taplin, p. 63).

[17] Kaitišų, unmatjerų gentyse (*North. Tr.*, p. 160). Tam tikrais atvejais senolis suteikia jaunuoliui totemą, kitokį negu kuri nors viena jo čuringa, kad jaunasis medžiotojas lengviau galėtų nudobti žvėrį, kuris yra dovanotojo totemas (*Ibid.*, p. 272).

taip, lyg čia būtų kažkas neteisėta. Atsiprašinėjama tarytum dėl klaidos, reiškiamas apgailestavimas, pasibjaurėjimas, kuriuos žmogus jaučia[18], visomis išgalėmis stengiamasi, kad gyvūnas kuo mažiau kankintųsi[19].

Be pagrindinių, minima keletas žmogaus salyčio su jo totemu draudimų. Pavyzdžiui, omahų gentyje niekam negalima liesti jokios briedžio kūno dalies; buivolo klano poklanyje negalima lytėti šio gyvūno galvos[20]. Bečuanų gentyje niekas nedrįstų dėvėti savo toteminio žvėries kailio[21]. Bet tokie atvejai reti; visai natūralu, kad jie yra išimtiniai, nes paprastai žmogus privalo ant savęs nešioti savo totemo atvaizdą arba ką nors, kas jį primintų. Tatuiruotė ir toteminiai kostiumai būtų neįmanomi, jeigu būtų uždraustas bet koks sąlytis. Beje, įsidėmėtina, kad tokių draudimų nepastebėta Australijoje, o tik bendruomenėse, kur totemizmas jau gerokai nutolęs nuo savo pirmykščio pavidalo; matyt, jie bus vėlyvos kilmės ir atsiradę veikiant nieko bendro su totemu neturinčioms idėjoms[22].

[18] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146; Grey, *Op. cit.*, II, p. 228; Casalis, *Basoutos*, p. 221. Ten „padarius šitokią šventvagystę reikia apsivalyti".

[19] Strehlow, II, p. 58, 59, 61.

[20] Dorsey, *Omaha Sociology, III[d] Rep.*, p. 225, 231.

[21] Casalis, *Ibid.*

[22] Netgi kalbėdami apie omahų gentį nesame tikri, kad sąlyčio draudimai, kurių keletą pavyzdžių ką tik pateikėme, būtų grynai toteminės prigimties, nes daugelis jų nėra tiesiogiai susiję su gyvūnu – klano totemu. Būdingas erelio poklanio totemo draudimas: negalima paliesti buivolo galvos (Dorsey, *Op. cit.*, p. 239); kitame to paties totemo poklanyje negalima liesti vario oksido, medžio anglies ir t. t. (*Ibid.*, p. 245).

Mes nekalbame apie kitus draudimus, kuriuos mini Frazeris, kaip antai draudimas ištarti kokio nors gyvūno ar augalo vardą ar į juos pažiūrėti, nes dar mažiau įtikima, kad jie būtų toteminės kilmės, – nebent tam tikri bečuanų gentyje pastebėti faktai (*Totemism*, p. 12-13). Taigi Frazeris pernelyg lengvai pripažino – ir turėjo pasekėjų, – kad bet kuris draudimas valgyti arba liesti gyvūną atsiradęs dėl toteminių tikėjimų. Tačiau Australijoje žinomas atvejis, kai totemą, regis, draudžiama matyti. Pagal Strehlow (II, p. 59), aruntų ir loritjų gentyse žmogus, kurio totemas yra mėnulis, negalįs ilgai į jį žiūrėti, kitaip pasmerksiąs save žūčiai nuo priešo rankos. Bet tai bene bus vienintelis atvejis. Beje, nereikia pamiršti, kad astronominiai totemai Australijoje, regis, nėra pirminiai; taigi šis draudimas galbūt yra sudėtingų

Sugretinus šiuos įvairius draudimus su tais, kurių objektas toteminė emblema, paaiškėja, – priešingai, negu galėtum tikėtis, – jog pastarieji yra gausesni, griežtesni, kategoriškesni už pirmuosius. Visokiausios totemą vaizduojančios figūros yra apgaubtos neabejotinai didesne pagarba negu pati būtybė, kurios pavidalą šie atvaizdai atkuria. Moterys ar neįšvęstieji niekuomet negali liesti čuringų, nurtunjų, vaningų; tik itin išimtiniais atvejais jiems leidžiama į juos žvilgtelėti, ir tai tik iš pagarbaus atstumo. Ir atvirkščiai, augalą ar gyvūną, kurio vardu vadinamas klanas, matyti ir liesti gali kiekvienas. Čuringos laikomos lyg ir kokioje šventykloje, ant kurios slenksčio apmiršta bet koks kasdienio gyvenimo šurmulys; tai šventų daiktų valdos. Toteminiai gyvūnai ir augalai, priešingai, gyvena buitinėje teritorijoje, įsilieję į bendrą gyvenimą. Ir kadangi draudimų, išskiriančių šventą daiktą ir pašalinančių jį iš apyvartos, skaičius ir reikšmė atitinka jam suteiktą sakralumo laipsnį, prieiname tokią reikšmingą išvadą: *toteminės būtybės atvaizdas yra sakralesnis negu pati toteminė būtybė*. Beje, kulto apeigose svarbiausia čuringa, nurtunja; pats gyvūnas čia pasirodo tik išimtiniais atvejais. Rituale, apie kurį dar kalbėsime[23], jis sudaro religinių vaizdų pagrindą, tačiau aktyvaus vaidmens neatlieka. Aruntai šoka aplink nurtunją, susibūria prieš savo totemo atvaizdą ir jį garbsto; pačiai toteminei būtybei tokie jausmai niekada taip nereiškiami. Jeigu ši yra pats sakraliausias daiktas, tai su juo, t. y. su šventu augalu ar gyvūnu, turėtų ryšį palaikyti jaunasis naujokas, įžengdamas į religinio gyvenimo ratą; tuo tarpu, atvirkščiai, matėme, kad pati iškilmingiausia įšventinimo akimirka yra ta, kai naujokas įžengia į čuringų šventovę. Jis bendrauja su jomis, bendrauja su nurtunja. Taigi totemo atvaizdai veiksmingesni negu pats totemas.

samprotavimų išdava. Šią hipotezę paliudija ir tai, kad euahlajų gentyje į mėnulį draudžiama žiūrėti bet kuriai motinai ir bet kuriam vaikui, nesvarbu kokie būtų jų totemai (L. Parker, *The Euahlayi*, p. 53).

[23] Žr. d. II, sk. II, § 2.

II

Dabar turime apibrėžti žmogaus vietą religinių daiktų sistemoje.

Įpročių ir kalbos jėga mus verčia paprastą žmogų, paprastą tikintįjį suvokti iš esmės kaip profanišką būtybę. Gali būti taip, kad ši samprata be išlygų galioja ne kiekvienoje religijoje[24]; šiaip ar taip, totemizmui ji netinka. Kiekvienam klano nariui suteikiama sakralinių savybių, ne ką menkesnių už tas, kurias ką tik pripažinome gyvūnui. To asmeninio sakralumo priežastis yra ta, kad klano narys tariasi tuo pačiu metu esąs tiek žmogus, tiek toteminis augalas ar gyvūnas.

Iš tiesų, žmogus vadinamas to augalo ar gyvūno vardu, o vardo tapatumas šiuo atveju reiškia prigimties tapatumą. Vardo tapatumas nėra traktuojamas tiesiog kaip išorinis prigimties tapatumo ženklas; pirmasis logiškai sudaro prielaidą antrajam. Nes vardas pirmykščiam žmogui nėra vien tik žodis, garsų derinys; tai lyg ir kokia būtybė ir netgi kažkas esmiška. Kengūros klano narys vadina save kengūra; taigi jis yra tarsi tos pačios rūšies gyvūnas. „Žmogui būtybė, kuri yra jo totemas, kartu yra tas pat kas ir jis, – teigia Spenceris ir Gillenas. – Čiabuvis, su kuriuo mes aptarėme šį klausimą, rodydamas mums mūsų padarytą jo fotografiją, pasakė: „Štai kas yra lygiai tas pats kas aš. Ką gi! Taip pat ir su kengūra". Kengūra buvo jo totemas[25]. Tad kiekvieno individo prigimtis dvilypė: jame lygia greta egzistuoja dvi būtybės, žmogus ir gyvūnas.

Norėdamas šiam taip mums neįprastam dvilypumui suteikti nors tariamą aiškumą, primityvas ir sugalvojo mitus, tikriausiai nieko nepaaiškinančius ir tik nukeliančius į kitą vietą visus sunkumus, bet juos nukeldamas jis, regis, bent jau sušvelnina jų loginį prieštaravimą. Nors mitų detalės ir įvairuoja, visi jie sukurti pagal tą patį modelį: jų tikslas – susaistyti žmogų ir toteminį

[24] Turbūt nėra religijos, pagal kurią žmogus būtų vien tik profaninė būtybė. Krikščioniui siela, kurią kiekvienas mūsų turi ir kuri sudaro mūsų asmenybės esmę, dvelkia sakralumu. Pamatysime, kad tokia sielos samprata sena kaip religinis mąstymas. Bet žmogus sakralinėje hierarchijoje užima daugiau ar mažiau aukštą vietą.

[25] *Nat. Tr.*, p. 202.

gyvūną genealoginiais ryšiais, kad pirmasis taptų gimininga antrajam. Tokia bendra kilmė, beje, įsivaizduojama skirtingiausiais būdais, tikimasi išryškinti jų įgimtą bendrumą. Pavyzdžiui, narinjerai įsivaizdavo, jog kai kurie pirmykščiai žmonės galėdavę pasiversti gyvūnais[26]. Kitos australų bendruomenės žmonijos saulėtekyje regi arba nepaprastus gyvūnus, iš kurių žmonės būsią nelabai aišku kaip išsivystę[27], arba mišrias būtybes, tarpines tarp dviejų pasaulių[28], arba dar – beformius padarus, kuriuos vos įmanoma pavaizduoti, neturinčius jokio apibrėžto organo, jokios išbaigtos galūnės; atskiros jų kūno dalys vos žymios[29]. Paskui esą įsikišusios mitinės galios, kartais suvokiamos gyvūnų pavidalu, ir pavertusios šias dviprasmiškas ir nenusakomas būtybes žmonėmis; kaip tvirtina Spenceris ir Gillenas, jos atstovaujančios pereinamajai fazei tarp žmogaus ir gyvūno[30]. Šios transformacijos mums pateikiamos kaip brutalių, kone chirurginių operacijų padarinys. Kirvio smūgiu arba, jei ten veikė paukštis, snapo kirčiu iš šios beformės masės buvęs iškirstas žmogus: atskirtos kūno dalys, praverta burna, pradurtos šnervės[31]. Panašių legendų aptinkama Amerikoje, tik tiek, kad šių tautelių sąmonė labiau išsivysčiusi ir jų vaizdiniai ne taip sujaukti. Kartais tai koks nors legendinis personažas, kuris savo galia esą pavertęs žmogumi klanui vardą davusį gyvūną –

[26] Taplin, *The Narrinyeri*, p. 59-61.

[27] Pavyzdžiui, kai kuriuose varamungų klanuose (*North. Tr.*, p. 162).

[28] Urabunų gentyje (*North. Tr.*, p. 147). Net kai mums tos pirmosios būtybės įvardijamos kaip žmonės, iš tikrųjų jos tėra puszmogiai; lygiai tiek jos turi ir gyvuliškos prigimties. Taip yra kai kuriose unmatjerų gentyse (*Ibid.*, p. 153-154). Miglota jų galvosena mus trikdo, tačiau reikia ją priimti tokią, kokia yra. Stengtis įdiegti jai konkretumo, kuris jiems svetimas, reikštų nepaisyti natūralių jos savybių (plg. *Nat. Tr.*, p. 119).

[29] Kai kuriose aruntų gentyse (*Nat. Tr.*, p. 388 ir toliau); kai kuriose unmatjerų gentyse (*North. Tr.*, p. 153).

[30] *Nat. Tr.*, p. 389. Plg. Strehlow, I, p. 2-7.

[31] *Nat. Tr.*, p. 389; Strehlow, I, p. 2 ir toliau. Žinoma, šiai mitinei temai būdingi įšventinimo ritualo atgarsiai. Įšventinimo tikslas taip pat yra paversti jaunuolį tikru vyru, ir tuomet atliekamos tikros chirurginės operacijos (apipjaustymas, tatuiravimas, dantų rovimas ir t. t.). Tikriausiai taip buvo įsivaizduojamas pirmųjų žmonių kūrimas.

klano eponimą[32]. Kartais mitas bando paaiškinti, kaip dėl bemaž savaiminių įvykių ir tarytum spontaniškos evoliucijos gyvūnas patsai kitėjęs ir galop įgavęs žmogaus pavidalą[33].

Tiesa, esama bendruomenių (haidų, tlingitų, cimšianų), kur nebepripažįstama, kad žmogus atsiradęs iš gyvūno ar augalo; vis dėlto giminingumo tarp toteminių gyvūnų ir klano narių idėja išlikusi ir čia; ji pasireiškia mitais, kurie, nors ir skiriasi nuo ankstesnių, savo esme sutampa. Štai viena pagrindinių temų. Protėvio eponimas čia vaizduojamas kaip žmogiška būtybė, dėl įvairių peripetijų ilgiau ar trumpiau pragyvenusi tarp mitinių gyvūnų tos rūšies, kuri davė jo klanui vardą. Glaudžiai ir ilgai bendraudamas jis taip supanašėjęs su jais, kad žmonės grįžusio jo nebepažinę. Tad davę jam vardą gyvūno, į kurį jis buvęs panašus. Iš savo viešnagės tame mitiniame krašte jis parsigabenęs toteminę emblemą drauge su visomis jos galiomis ir savybėmis[34].

[32] Taip yra devyniuose mokių klanuose (Schoolcraft, *Indian Tribes*, IV, p. 86), odžibvėjų genties gervės klane (Morgan, *Ancient Society*, p. 180), nutkų klanuose (Boas, *VIth Rep. on the N. W. Tribes of Canada*, p. 43) ir t. t.

[33] Taip susidaręs irokėzų vėžlio klanas. Būreliui vėžlių tekę palikti gimtąjį ežerą ir pasiieškoti kitos buveinės. Vienas jų, stambesnis už kitus, dėl kaitros sunkiai ištvėręs šį kraustymąsi. Jis taip plūkęsis, kad išsinėręs iš savo kiauto. Pradėtasis transformacijos procesas toliau vyko savaime, ir vėžlys virto žmogumi, kuris tapo klano protėviu (Erminnie A. Smith, *The Myths of the Iroquois, II^d Rep.*, p. 77). Analogiškai susidaręs čoktų genties vėžio klanas. Žmonės užtikę kaimynystėje įsikūrusius vėžius, pasivadinę juos į savo tarpą, išmokę kalbėti, vaikščioti ir galiausiai priėmę į savo bendruomenę (Catlin, *North American Indians*, II, p. 128).

[34] Štai, pavyzdžiui, cimšianų legenda. Išėjęs medžioti, vienas indėnas sutikęs juodąjį lokį, ir šis parsivedęs jį, išmokęs gaudyti lašišas ir dirbti valtis. Vyriškis praleidęs su lokiais dvejus metus, paskui grįžęs į gimtąjį kaimą. Tačiau žmonės jo išsigandę, nes jis buvęs panašus į lokį. Nei kalbėjęs, nei valgęs ką nors kita, išskyrus žalią maistą. Tuomet jį ištrynę magiškomis žolelėmis, ir jis pamažėle atgavęs savo pirmykštį pavidalą. Vėliau prireikus jis šaukdavęsis savo bičiulių lokių, ir tie ateidavę jam į pagalbą. Jis susirentęs trobą ir jos viršuje nupiešęs lokį. Sesuo pasiuvusi jam skraistę šokiams su lokio atvaizdu. Štai kodėl šios sesers palikuonių emblema buvusi lokys (Boas, *Kwakiutl*, p. 323. Plg. *V^th Report on the N. W. Tribes of Canada*, p. 23, 29 ir toliau; Hill Tout, *Report on the Ethnology of the Statlumh of British Columbia*, in *J. A. I.*, 1905, XXXV, p. 150).

Tiek šiuo, tiek ankstesniais atvejais daroma prielaida, kad žmogų su gyvūnu sieja giminystės ryšiai, nors šis bendrumas suvokiamas truputį kitaip[35].

Taigi žmogus taip pat turi kažką sakralaus. Išsisklaidžiusios po visą organizmą, šios savybės ypač išryškėja tam tikruose palankiuose taškuose. Ypač tai būdinga kai kuriems organams ir audiniams – pirmiausia kraujui ir plaukams.

Žmogaus kraujas yra toks šventas dalykas, kad centrinės Australijos gentyse juo labai dažnai šventinami garbingiausi kulto įrankiai. Pavyzdžiui, tam tikrais atvejais nurtunja nuo viršaus iki apačios ištepama žmogaus krauju[36]. Aruntų genties emu žmonės šventąją emblemą brėžia ant kraujo prisigėrusios žemės[37]. Vėliau pamatysime, kaip kraujo čiurkšlėmis užliejamos uolos, vaizduojančios totteminius augalus ar gyvūnus[38]. Nėra religinių apeigų, kur kraujas neatliktų kokio nors vaidmens[39]. Įšventinimo metu subrendę vyrai kartais persipjauna venas ir aptaško krauju įšventinamąjį; tas kraujas tokia šventenybė, kad kol jis srūva, moterims čia dalyvauti nevalia; joms draudžiama jį matyti, visai kaip čuringą[40]. Ypatingų savybių turi kraujas, jaunojo naujoko išlietas per žiaurius išbandymus, kuriuos jis turi ištverti:

Iš to matyti, kaip sunku šią mistinę žmogaus ir gyvūno giminystę paversti skiriamuoju totemizmo bruožu, kaip siūlo M. Van Gennepas (*Totémisme et méthode comparative*, in *Revue de l'histoire des religions*, t. LVIII, 1908, juillet, p. 55). Ši giminystė – mitinė svarbių faktų išraiška; jos gali ir nebūti, bet totemizmo bruožai neišnyksta. Žinoma, klano žmones ir totteminį gyvūną visuomet jungia glaudūs saitai, nebūtinai giminystės, bet dažniausiai kaip tik tokie.

[35] Beje, kai kuriuose tlingitų mituose kilmės ryšys, siejantis žmogų ir gyvūną, ypač pabrėžiamas. Sakoma, kad klanas yra kilęs iš mišrios sąjungos, jei taip galima pasakyti, tai yra arba vyras, arba moteris buvę gyvūnu tos rūšies, kurios vardu pavadintas klanas (žr. Swanton, *Social Condition, Beliefs* ir t. t., *of the Tlingit Indians, XXXVI*th *Rep.*, p. 415-418).

[36] *Nat. Tr.*, p. 284.

[37] *Ibid.*, p. 179.

[38] Žr. d. III, sk. II. Plg. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 184, 201.

[39] *Nat. Tr.*, p. 204, 284, 262.

[40] Djerių, parnkalų gentyse. Žr. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 658, 661, 668, 669-671.

tas kraujas skiriamas įvairioms bendrystės apeigoms[41]. Kraujas, ištekėjęs tatuiruojant, aruntų gentyje pagarbiai surenkamas ir palaidojamas, o vėliau ten padedamas medžio gabalas, praeiviams nurodantis, kokia šventa toji vieta; jokia moteris negali čia prisiartinti[42]. Beje, religine kraujo prigimtimi paaiškinamas vaidmuo (taip pat religinis) raudonosios ochros, taip pat labai dažnai vartojamos apeigose; ja trinama čuringa, atliekamas ritualinis dekoras[43]. Dėl savo spalvos ji laikoma kraujui gimininga medžiaga. Net daugelyje vietų randamos raudonosios ochros sankaupos laikomos sukrešėjusiu krauju, kurį išliejusios tam tikros mitinės herojės[44].

Panašių savybių turi plaukai. Centrinės Australijos čiabuviai juosi diržą iš žmogaus plaukų, kurių religines funkcijas jau nurodėme: jais apvyniojami tam tikri kulto objektai[45]. Žmogus paskolino kitam žmogui vieną savo čuringų? Atsidėkodamas šis dovanoja pirmajam plaukų; tad šie du daiktai yra tos pačios kategorijos, jų vertė analogiška[46]. Plaukų kirpimas – irgi ritualinis tam tikrų apeigų lydimas veiksmas: kerpamasis privalo tupėti ant žemės veidu į tą vietą, kur, kaip manoma, buvę apsistoję mitiniai protėviai, iš kurių kildinamas jo motinos klanas[47].

Dėl tos pačios priežasties išsyk žmogui mirus jam nukerpami plaukai ir padedami atkampioje vietoje, nes nei moterys, nei neįšvęstieji neturi teisės jų matyti; ir čia, toli nuo paprasto žmogaus akių, iš jų pinami diržai[48].

Galima būtų nurodyti ir kitų organinių audinių, kurie daugiau ar mažiau išreiškia analogiškas savybes: žandenos, apy-

[41] Varamungų gentyje apipjaustymo kraują išgerianti motina (*North. Tr.*, p. 352). Binbingų gentyje kraują nuo peilio, kuriuo apipjaustymas buvo atliktas, turi nulaižyti pats įšventinamasis (*Ibid.*, p. 368). Paprastai lytinių organų kraujas laikomas ypač šventu (*Nat. Tr.*, p. 464; *North. Tr.*, p. 598).

[42] *Nat. Tr.*, p. 268.

[43] *Ibid.*, p. 144, 568.

[44] *Nat. Tr.*, p. 442, 464. Šis mitas, beje, būdingas visai Australijai.

[45] *Ibid.*, p. 627.

[46] *Ibid.*, p. 466.

[47] *Ibid.* Tikima, jog griežtai nesilaikant visų tų formalumų žmogui gresiančios rimtos negandos.

[48] *Nat. Tr.*, p. 358; *North. Tr.*, p. 604.

varpė, kepenų riebalai ir t. t.[49] Bet minėti papildomų pavyzdžių nebereikia. Įrodyti, kad žmoguje esama kažko, kas paprastą žmogų laiko atokiau ir kas turi religinę galią, pakanka ir tų pavyzdžių; kitaip tariant, žmogaus organizmo gelmėse slypi šventasis pradas, išorėje pasireiškiantis tam tikromis griežtai nustatytomis aplinkybėmis. Šis pradas niekuo ypatingu nesiskiria nuo to, kuris suteikia totemui religinį pobūdį. Iš tiesų, matėme, kad įvairios medžiagos, kuriose jis ypač raiškiai įsikūnija, priklauso kulto įrankių (nurtunja, toteminiai piešiniai) ritualinei sandarai arba yra naudojamos patepimui, kurio tikslas – vėl sužadinti čuringų ar šventųjų uolų savybes; vadinasi, tai to paties pobūdžio daiktai.

Vis dėlto religinė vertė, būdinga kiekvienam klano nariui, ne visų vienoda. Vyrų ji stipresnė negu moterų; palyginti su jais jos yra tartum profaniški padarai[50]. Ir kiekvieną sykį, kai vyksta toteminės grupės ar genties susibūrimas, vyrai savo stovyklą įkuria atskirai, atokiau nuo moterų stovyklavietės, ir šioms ji neprieinama; jie atsiskiria[51]. Bet ir pačių vyrų religinės savybės nelygiavertės. Neįšventinti jaunuoliai visai jų neturi, nes dar nėra atlikę ritualo. Religinės savybės ryškiausios senolių. Jie tokie šventi, kad jiems leidžiami tam tikri kitiems draustini dalykai:

[49] Apipjaustymo metu pašalinta apyvarpė kartais slepiama nuo žmonių akių kaip ir kraujas; ji turinti ypatingų savybių, pavyzdžiui, užtikrinanti vaisingumą tam tikroms augalų ir gyvūnų rūšims (*North. Tr.*, p. 353-354). Žandenos prilyginamos plaukams ir yra analogiškai traktuojamos (*North. Tr.*, p. 604, 544). Beje, ir mituose jos atlieka tam tikrą vaidmenį (*Ibid.*, p. 158). O sakralinės riebalų savybės panaudojamos kai kuriose laidotuvių apeigose.

[50] Tai nereiškia, kad moteris yra visiškai profaniška. Mituose ji – bent jau aruntų gentyje – atlieka kur kas svarbesnį religinį vaidmenį negu tikrovėje (*Nat. Tr.*, p. 195-196). Dar ir dabar moteris dalyvauja kai kuriose įšventinimo apeigose. Pagaliau jos kraujas turi religinių savybių (žr. *Nat. Tr.*, p. 464; plg. *La prohibition de l' inceste et ses origines, Année Sociol.*, I, p. 51 ir toliau).

Nuo šios sudėtingos moters padėties priklauso egzogaminiai draudimai. Čia apie juos nekalbėsime, nes jie labiau susiję su namų ir santuokine struktūra.

[51] *Nat. Tr.*, p. 460.

jie gali laisviau valgyti toteminį gyvūną; netgi, kaip matėme, esama genčių, kur senoliams netaikomi jokie mitybos draudimai.

Tad totemizme nereikėtų įžvelgti kažkokios zoolatrijos. Žmogus į gyvūnus ir augalus, kurių vardu jis vadinamas, žiūri visai ne taip kaip tikintysis į savo dievą, – nes jis pats priklauso sakraliniam pasauliui. Jų santykis greičiau kaip dviejų būtybių, neabejotinai vieno lygmens ir tolygios vertės. Daugių daugiausia pasakytina, kad gyvūnas, bent tam tikrais atvejais, regis, sakralinėje hierarchijoje užima šiek tiek aukštesnę vietą. Todėl kartais jis vadinamas klano tėvu ar senoliu, o tai, regis, reiškia, kad žmonės su juo saistomi tam tikros moralinės priklausomybės[52]. O šiaip dažnai, gal net dažniausiai, vartojami žodžiai veikiau rodo lygybės jausmą. Toteminį gyvūną jo žmogiškieji bendrarūšiai vadina draugu, vyresniuoju broliu[53]. Jų saitai panašesni į šeimos santykius; kaip sako buandikai, gyvūnas ir žmogus sukurti iš vieno kūno[54]. Dėl šios giminystės žmogus toteminiame gyvūne mato geradarį, sąjungininką, kuriuo mano galįs pasikliauti, šaukiasi jį į pagalbą[55], ir šis nukreipia jo ginklą medžioklėje, įspėja jį apie gresiančius pavojus[56]. Užtai žmogus pagarbiai su tuo gyvūnu elgiasi, jo neskriaudžia[57]; bet tokia globa neturi nieko bendro su kultu.

Kartais žmogus į savo totemą net, regis, jaučiasi turįs lyg ir kokią mistinę nuosavybės teisę. Draudimas jį dobti ir valgyti, aišku, liečia tik klano narius, o negali būti taikomas prašaliečiams,

[52] Vakelburų gentyje, pagal Howittą, p. 146; bečuanų gentyje, pagal Casalis, *Basoutos*, p. 221.

[53] Buandikų, kurnajų gentyse (Howitt, *Ibid.*); aruntų gentyje (Strehlow, II, p. 58).

[54] Howitt, *Ibid.*

[55] Tjulio upės pakrantėje, sako Rothas (*Superstition, Magic and Medicine*, in *North Queensland Ethnography*, Nr. 5, § 74), čiabuvis, eidamas gulti arba keldamasis rytą, patylomis ištaria vardą gyvūno, kurio vardu patsai vadinamas. Tuo siekiama, kad žmogus taptų sumanus, kad jam sektųsi medžioklėje arba kad jis nugintų pavojus, kuriuos jam gali kelti šis gyvūnas. Pavyzdžiui, žmogui, kurio totemas yra kokia nors gyvačių rūšis, gyvatė neįgelsianti, jei jis nuolat jos šauksis.

[56] Taplin, *Narrinyeri*, p. 64; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147; Roth, *loc. cit.*

[57] Strehlow, II, p. 58.

nes tuomet gyvenimas taptų materialine prasme neįmanomas. Jei, sakykim, aruntų gentyje, kur yra daugybė įvairių totemų, būtų uždrausta valgyti ne tik tą gyvūną ir augalą, kurio vardu esi vadinamas, bet ir visus kitus gyvūnus ir augalus – kitų klanų totemus, maisto ištekliai visiškai išsektų. Tačiau esama genčių, kur toteminį augalą ar gyvūną netgi prašaliečiui draudžiama vartoti be apribojimų. Vakelburų gentyje to daryti nevalia totemo narių akivaizdoje[58]. Kitur reikia gauti jų leidimą. Pavyzdžiui, kaitišų ir unmatjerų gentyse emu totemo žmogui, žolės sėklų (*grass seed*) klano gyvenamoje teritorijoje nusiskynus keletą tų sėklų, prieš jas valgant privalu susirasti to klano vadą ir jam pasakyti: „Aš nusiskyniau šias sėklas jūsų žemėje". Vadas į tai atsako: „Gerai, galite jas valgyti". Bet jei emu žmogus valgytų jas neatsiklausęs, tikima, jis sunegaluotų ir jam grėstų mirties pavojus[59]. Kartais grupės vadas net privalo atskirti sau šiek to maisto ir pats jį suvalgyti: tai lyg ir kokia prievolė, kurią reikia atlikti[60]. Dėl tos pačios priežasties čuringa suteikianti medžiotojui galią prieš tam tikrą gyvūną[61]. Tai įrodo, kad, turėdamas savyje toteminės būtybės prigimties dalį, įgyji lyg ir kokią nemažą teisę į ją. Galų gale šiauriniame Kvinslende esama karingbulų genties, kur teisę dobti toteminį gyvūną arba – jai totemas yra medis – lupti jo žievę turi vien tik totemo nariai. Bet koks prašalietis, įsigeidęs savo tikslams panaudoti to gyvūno mėsą ar to medžio medieną, privalo gauti jų pritarimą[62]. Taigi jie yra tarsi savininkai, nors, žinoma, čia kalbama apie labai savotišką nuosavybę, kurią mums sunkoka net suvokti.

[58] Howitt, p. 148.

[59] *North. Tr.*, p. 159-160.

[60] *Ibid.*

[61] *Ibid.*, p. 255; *Nat. Tr.*, p. 202, 203.

[62] A. L. P. Cameron, *On Two Queensland Tribes*, in *Science of Man, Australasian Anthropological Journal*, 1904, VII, 28, col. 1.

Trečias skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai (tęsinys)

Kosmologinė totemizmo sistema ir giminės sąvoka

Imame suvokti, kad totemizmas – kur kas sudėtingesnė religija, negu galėjo atrodyti pradžioje. Jau išskyrėme tris kategorijas daiktų, kuriuos jis – skirtingu laipsniu – pripažįsta sakraliniais: toteminė emblema; augalas ar gyvūnas, kurio atvaizdą ši emblema perteikia; klano nariai. Tačiau sąrašas dar ne visas. Religija nėra tiesiog sankaupa fragmentiškų tikėjimų, susijusių su ypatingais daiktais, tokiais kaip tie, apie kuriuos ką tik kalbėjome. Visos žinomos religijos daugiau ar mažiau yra idėjų sistema, bandanti aprėpti daikto visapusiškumą ir pateikti mums išsamų pasaulio atvaizdą. Kad totemizmas galėtų būti traktuojamas kaip religija, lygintina su kitomis, jis taip pat turi mums pateikti savo pasaulio sampratą. Ir šią sąlygą jis įvykdo.

I

Šis totemizmo aspektas apskritai buvo apleistas dėl pernelyg siaurai suprantamos klano sąvokos. Paprastai buvo manoma, kad klanas – tik žmogiškųjų būtybių grupė. Rodės, būdamas paprastas genties padalinys, klanas, kaip ir gentis, gali būti sudarytas tik iš žmonių. Tačiau šitaip samprotaudami mes tas idėjas, kurias apie pasaulį ir bendruomenę turi susidaręs primityvas, pakeičiame savo europietiškomis idėjomis. Australui patys daiktai, visi daiktai, užpildantys pasaulį, yra genties dalis; jie – genties sudedamosios dalys, taip sakant, nuolatiniai jos nariai; taigi, kaip ir žmonės, bendruomenėje jie užima apibrėžtą vietą: „Pietų Australijos laukinis, – teigia M. Fisonas, – pasaulį laiko nelyginant didele gentimi, kurios vienam padaliniui priklauso jis pats; ir visi daiktai, gyvi ar negyvi, išsidėstę toje pačioje grupėje kaip jis, yra dalis kūno, kurio narys ir jis yra[1]. Remiantis

[1] *Kamilaroi and Kurnai*, p. 170.

šiuo principu, kai gentis padalyta į dvi fratrijas, visos žinomos būtybės yra pasiskirsčiusios tarp jų. „Visa gamta padalyta pagal fratrijų vardus... – sako Palmeris apie Belingerio grupės gentis. – Saulė, mėnuo ir žvaigždės... priklauso vienai ar kitai fratrijai, kaip ir patys juodaodžiai"[2]. Portmakėjų gentį Kvinslende sudaro dvi fratrijos, vadinamos jungarais ir vūtarais; taip yra ir kaimyninėse gentyse. O kaip sako Bridgmannas, „visi gyvi ir negyvi daiktai šitų genčių dalijami į dvi klases, vadinamas jungarų ir vūtarų"[3]. Bet tuo ši klasifikacija nesibaigia. Kiekvienos fratrijos nariai pasiskirstę tarp tam tikro skaičiaus klanų; taip pat kiekvienai fratrijai skirti naudotis daiktai savo ruožtu išsidėstę tarp ją sudarančių klanų. Pavyzdžiui, toks ir toks medis bus priskiriamas kengūrų klanui ir tik jam; vadinasi, jo, kaip ir šio klano žmonių, totemas yra kengūra; kitas atiteks gyvatės klanui; debesys bus priskirti šiam totemui, saulė anam ir t. t. Šitaip visos žinomos būtybės surūšiuojamos lyg ir kokioje lentelėje, sisteminėje klasifikacijoje, aprėpiančioje visą gamtą.

Kitur jau esame atkūrę tam tikrą šių klasifikacijų skaičių[4]; apsiribosime čia primindami keletą pavyzdžių. Viena žinomiausių klasifikacijų buvo pastebėta montgambjerų gentyje. Šią gentį sudaro dvi fratrijos, viena vadinama kumitais, kita krokiais: kiekviena jų savo ruožtu dalijama į penkis klanus. O „visi daiktai gamtoje priklauso vienam ar kitam iš tų dešimties klanų"[5]; Fisonas ir Howittas sako, jog tie daiktai čia yra „įskirti". Jie iš tiesų išskirstyti tarp tų dešimties totemų kaip atitinkamų giminių rūšys. Tą ir parodo žemiau pateikiama lentelė, sudaryta pagal Curro ir pagal Fisono ir Howitto sukauptą informaciją[6].

[2] *Notes on some Australian Tribes, J. A. I.*, XIII, p. 300.

[3] Žr. Curr, *Australian Race*, III, p. 45; Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, p. 91; Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168.

[4] Durkheim et Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, in *Année Sociol.*, VI, p. 1 ir toliau.

[5] Curr, III, p. 461.

[6] Currui ir Fisonui informaciją pateikė tas pats asmuo, D. S. Stewartas.

FRATRIJOS	KLANAI	DAIKTAI, PRISKIRTI KIEKVIENAM KLANUI
	Sakalas žuvininkas	Dūmai, sausmedis, tam tikri medžiai ir t.t.
	Pelikanas	Medis juoda mediena,šunys, ugnis, ledas ir t. t.
Kumitai	Varnas	Lietus, griaustinis, žaibas, debesys, kruša, žiema ir t.t.
	Juodoji kakadu	Žvaigždės, mėnulis ir t.t.
	Nenuodinga gyvatė	Žuvis, ruonis, ungurys, medžiai pluoštinga žieve ir t.t.
	Arbatmedis	Antis, vėžys, pelėda ir t.t.
	Valgomoji šaknis	Einis, putpelė, tam tikra kengūrų rūšis ir t.t.
Krokiai	Baltoji kakadu be kuodelio	Kengūra, vasara, saulė, vėjas, ruduo ir t.t.
	Apie ketvirtą ir penktą krokių klaną trūksta duomenų.	

Beje, kiekvienam klanui priskirtų daiktų sąrašas ne visas; Curras pats mus perspėja, kad apsiribojo suminėdamas tik kai kuriuos iš jų. Bet Mathew ir Howitto darbų dėka[7] šiandien turime daugiau žinių apie votjobalukų gentyje taikomą klasifikaciją; jos leidžia geriau suprasti, kokiu būdu tokia sistema gali aprėpti visą čiabuviams pažįstamą pasaulį. Votjobalukai taip pat dalijasi į dvi fratrijas: viena gurogitų, kita gumatų (pagal Howittą krokičų ir gamučų[8]): kad nebereikėtų toliau tęsti šio išskaičiavimo, tik nurodysime, kaip, Mathew duomenimis, paskirstomi daiktai kai kuriuose gurogitų fratrijos klanuose.

[7] Mathew, *Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria*, in *Journal and Proceedings of the Royal Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287-288. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 121.

[8] Moteriška Mathew duotų vardų forma tokia: Gurogigurk ir Gamatykurk. Tai tos formos, kurias Howittas atkūrė truputį kitokia rašyba. Beje, tuodu vardai lygiaverčiai tiems, kurie vartojami montgambjerų gentyje (Kumite ir Kroki).

Ignamų klanui priskiriama stepinis kalakutas, vietinė katė, *mopoke*, pelėda *dyim dyim*, višta *mallee*, papūga *rosela*, *peewee*.

Moliusko klanui[9] – pilkasis emu, dygliakiaulė, tilvikas, baltoji kakadu, miškinė antis, driežas *mallee*, dvokiantis vėžlys, voverė skraiduolė, riestauodegis oposumas, bronziasparnis balandis (*bronze-wing*), *wijuggla*.

Saulės klanui – mėnulis, žiurkinė kengūra, juodoji ir baltoji šarkos, oposumas, sakalas *ngùrt*, kaučiukmedžio vikšras, *umimoisa* (*wattle-tree*) vikšras, Veneros planeta.

Šilto vėjo klanui[10] – pilkagalvis erelis sakalas, gyvatė *tapis*, papūga rūkalė, žvynuotoji (*shell*) papūga, sakalas *murrakan*; gyvatė *dikkomur*, apykaklėtoji papūga, gyvatė *mirndai*, margasis driežas.

Prisiminus, jog dar esama ir kitų klanų (Howittas jų išvardija dvylika, Mathew keturiolika; pastarasis sako, kad jo sąrašas toli gražu nėra užbaigtas)[11], pasidarys suprantama, kaip visi čiabuvių dominantys daiktai natūraliai randa sau vietą šiose klasifikacijose.

Panašiai daiktai skirstomi ir rūšiuojami skirtingiausiose Australijos žemyno vietose: Pietų Australijoje, Viktorijos valstijoje, Naujajame Pietų Velse (euahlajų gentyje[12]); labai raiškūs tokio skirstymo ir rūšiavimo pėdsakai centrinėse gentyse[13]. Kvinslende, kur klanas, rodos, išnyko, o vieninteliai fratrijos padaliniai tėra matrimonialinės klasės, daiktai paskirstomi tarp klasių.

[9] Vietinis šio klano pavadinimas yra *Dyalup*; jo Mathew neverčia. Bet šis žodis, rodos, tapatus žodžiui *Jallup*, kuriuo Howittas nusako vieną tos pačios genties poklanį ir verčia jį *mussel*: kiaukutas, moliuskas. Štai kodėl mes manome galį sau leisti taip jį versti.

[10] Tai Howitto vertimas, Mathew šį žodį (Wartwurt) verčia: vidurdienio saulėkaita.

[11] Mathew ir Howitto sąrašai skiriasi ne vienu svarbiu punktu. Netgi atrodo, jog klanus, Howitto priskirtus krokių fratrijai, Mathew priskiria gamučų fratrijai, ir atvirkščiai. Tai liudija, su kokiais dideliais sunkumais susiduriama šiuose tyrinėjimuose. Beje, mūsų aptariamam klausimui šios priešpriešos nėra svarbios.

[12] Mrs. Langloh Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 12 ir toliau.

[13] Faktai bus pateikti vėliau.

Pavyzdžiui, vakelburai dalijasi į dvi fratrijas – malerus ir vūtarus; pirmosios fratrijos klasės vadinamos kurgilais ir banbiais, antrosios – vungais ir obiais. Banbiams priklauso oposumas, kengūra, šuo, mažosios bitelės medus ir t. t. Vungams priskiriama emu, juodoji antis, juodoji gyvatė, rudoji gyvatė; obiams – gyvatė *tapis*, geliančių bičių medus ir t. t.; kurgilams – dygliakiaulė, stepinis kalakutas, vanduo, lietus, ugnis, griaustinis ir t. t.[14]

Tokia pati Šiaurės Amerikos indėnų organizacija. Zunių klasifikacijos sistema iš esmės visais atžvilgiais prilygintina ką tik aprašytosioms. Omahų – remiasi tais pačiais principais kaip votjobalukų[15]. Tų pačių idėjų aidai sklinda iki pažangiausių bendruomenių. Haidų gentyje visi dievai, visos mitinės būtybės, valdančios skirtingus gamtos reiškinius, kaip ir žmonės priskiriami vienai ar kitai iš dviejų fratrijų, sudarančių gentį: vieni – ereliai, kiti – varnai[16]. O daiktų dievai yra ne kas kita kaip kitoks pavidalas tų pačių daiktų, kuriuos jie valdo[17]. Tad toji mitologinė klasifikacija tėra kitų, ankstesnių klasifikacijų forma. Šitaip įsitikiname, kad toks pasaulio suvokimas nepriklauso nuo jokios etninės ar geografinės savybės, kartu neabejotinai krinta į akis, kad jis glaudžiai susijęs su toteminių tikėjimų visuma.

[14] Curr, III, p. 27. Plg. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 112. Apsiribosime išvardydami pačius būdingiausius faktus. Nuodugniau – straipsnyje, jau minėtame dėl *Les classifications primitives*.

[15] *Ibid.*, p. 34 ir toliau.

[16] Swanton, *The Haida*, p. 13-14, 17, 22.

[17] Tai ypač ryšku haidų gentyje. Į kiekvieną gyvūną čia, sako Swantonas, galime žvelgti dviem aspektais. Tai paprasta būtybė, kurią galima medžioti ir valgyti, bet drauge ir antgamtinė, kuri turi išorinį gyvūno pavidalą ir nuo kurios priklauso žmogus. Tokios pat dviprasmiškos ir mitinės būtybės, atitinkančios įvairius kosminius reiškinius (Swanton, *Ibid.*, p. 16, 14, 25).

II

Šitas atvejis, kurį jau ne sykį minėjome, atskleidžia, kaip tie faktai nušviečia žmonijoje susiformavusias rūšies ar klasės sąvokas. Iš tiesų, šios sisteminės klasifikacijos – pirmosios, kokios žinomos istorijoje; tuo tarpu ką tik pamatėme, kad jos susiformavo pagal socialinę organizaciją ar veikiau prisitaikė sau pačius bendruomenės rėmus. Fratrijos atliko giminių, klanai – rūšių vaidmenį. Žmonės galėjo sugrupuoti daiktus, nes buvo susigrupavę patys; juk klasifikuodami jie tik suskirstė daiktus į grupes, kurias patys sudarė. Ir įvairios daiktų klasės nebuvo išdėstytos bet kaip, o pagal vieningą planą, nes socialinės grupės, su kuriomis jos susilieja, pačios yra vieningos ir tas vieningumas sudaro itin organišką gentį. Tų pirmųjų loginių sistemų vieningumas tiktai atkartoja visuomenės vieningumą. Tad mums tai pirma proga patikrinti prielaidą, išdėstytą šio veikalo pradžioje, ir įsitikinti, kad esminės sąmonės sąvokos, pagrindinės mąstymo kategorijos gali būti socialinių faktorių produktas. Tai, kas aukščiau išdėstyta, iš tiesų įrodo, jog čia yra pačios kategorijos sąvoka.

Vis dėlto tai nereiškia, kad mes nepripažįstame individualios sąmonės – net apsiribojančios vien savo jėgomis – gebėjimo įžvelgti panašumą tarp atskirų daiktų, kuriuos ji įsivaizduoja. Atvirkščiai, aišku, kad klasifikacijos, net primityviausios ir paprasčiausios, šį gebėjimą jau suponuoja. Neatsitiktinai australas priskiria daiktus tam pačiam ar skirtingiems klanams. Jam, kaip ir mums, panašūs vaizdai vienas kitą traukia, skirtingi – stumia, ir pagal šį giminingumo ar skirtingumo pajutimą jis atitinkamus daiktus rūšiuoja.

Beje, tam tikrais atvejais įžvelgiame tą paskatinusias priežastis. Labai įtikėtina, kad pradinius ir pagrindinius šios klasifikacijos apmatus sudarė dvi fratrijos; vadinasi, ši klasifikacija iš pradžių bus buvusi dichotomiška. O juk kai klasifikacija apsiriboja dviem rūšim, ji beveik neišvengiamai suvokiama kaip antitezė: pirmiausia ji bus priemonė aiškiai atskirti daiktams, tarp kurių kontrastas ryškiausias. Vieni pastatomi dešinėje, kiti kairėje. Toks išties yra australiškos klasifikacijos pobūdis. Jeigu baltoji kakadu priskirta vienai fratrijai, juodoji bus priskirta kitai; jeigu saulė bus vienoje pusėje, mėnuo ir nakties šviesuliai –

priešingoje[18]. Labai dažnai būtybės – dviejų fratrijų totemai – yra kontrastingų spalvų[19]. Tokių priešingybių aptinkama net už Australijos ribų. Jei viena fratrijų įgaliota rūpintis taika, tai kita – karu[20]; jei vienos totemas vanduo, kitos – žemė[21]. Veikiausiai todėl dvi fratrijos dažnai ir buvo suvokiamos kaip antagonistinės. Įžiūrima lyg ir kokia jų konkurencija ir netgi organiškas sandaros priešiškumas[22]. Daiktų priešingumas yra apėmęs ir žmones; prie loginio kontrasto dar prisidėjo tam tikras socialinis konfliktas[23].

Antra vertus, kiekvienos fratrijos viduje žmonės tam pačiam klanui priskyrė daiktus, regis, giminingus tam, kuris yra totemas. Pavyzdžiui, mėnulis grupuojamas kartu su juodąja kakadu,

[18] Žr. aukščiau, p. 154. Taip yra gurndičmarų gentyje (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 124), gentyse, Camerono stebėtose prie Mirties ežero, ir votjobalukų gentyje (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 125, 250).

[19] J. Mathew, *Two Repres. Tribes*, p. 139; Thomas, *Kinship a. Marriage* ir t. t., p. 53-54.

[20] Pavyzdžiui, osadžų gentyje (žr. Dorsey, *Siouan Sociology*, in *XVth Rep.*, p. 233 ir toliau).

[21] Mabujage, Toro sąsiaurio saloje (Haddon, *Head Hunters*, p. 132). Beje, tokia pati prieštara pastebima tarp dviejų aruntų fratrijų: viena – vandens žmonės, kita – žemės žmonės (Strehlow, I, p. 6).

[22] Irokėzų gentyje tarp dviejų fratrijų vyksta lyg ir kokie turnyrai (Morgan, *Ancient Society*, p. 94). Haidai, tvirtina Swantonas, dviejų – erelio ir varno – fratrijų nariai, „dažnai laikomi tikrais priešais. Vyrai ir žmonos (būtinai iš skirtingų fratrijų) nesivaržo vieni kitus išduoti" (*The Haida*, p. 62). Australijoje šis priešiškumas išryškėja mituose. Du gyvūnai, dviejų fratrijų totemai, dažnai vaizduojami kaip amžinai tarpusavyje besigrumiantys (žr. J. Mathew, *Eaglehawk and Crow, a Study of Australian Aborigines*, p. 14 ir toliau). Žaidimuose kiekviena fratrija, savaime suprantama, yra kitos fratrijos varžovė (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 770).

[23] Taigi M. Thomas'as neteisus prikišdamas fratrijų genezės teorijai nesugebėjimą paaiškinti jų prieštarą (*Kinship and Marriage in Australia*, p. 69). Vis dėlto mes nemanome, kad šią prieštarą reikėtų paversti prieštara tarp to, kas profaniška, ir to, kas sakralu (žr. Hertz, *La prééminence de la main droite*, in *Revue Phil.*, 1909, déc., p. 559). Vienos fratrijos daiktai nėra profaniški kitai fratrijai, ir vieni, ir kiti yra bendros religinės sistemos dalis (žr. žemiau, p. 169).

saulė, priešingai, kaip ir atmosfera bei vėjas, – su baltąja kakadu. Arba dar: prie toteminio gyvūno priskiriama viskas, kas vartojama mitybai[24], taip kaip ir gyvūnai, su kuriais jį sieja glaudžiausi ryšiai[25]. Tikriausiai mes ne visada galime suvokti miglotą psichologiją, kuri darė įtaką daugeliui šių sugretinimų ar skirtumų. Bet aukščiau pateikti pavyzdžiai įtikinamai rodo, kad tam tikra intuicija, ar daiktai panašūs ar skirtingi, prisidėjo prie šių klasifikacijų atsiradimo.

Deja, viena yra nujausti panašumą, kita – suvokti giminę. Giminė yra rėmai, kuriuos iš dalies užpildo daiktai, suvokiami kaip panašūs. Tačiau turinys negali pats sukurti rėmų, kuriuose jis išsidėstęs. Juos sudaro *neryškūs, pasklidi* vaizdai, atsiradę susipynus ir dalinai susiliejus *tam tikram skaičiui individualių vaizdų*, pasirodo, turinčių bendrų elementų; rėmai, atvirkščiai, yra *apibrėžta forma* griežtais kontūrais, tačiau galinti prisitaikyti prie *tiksliai nustatyto skaičiaus daiktų*, suvokiamų ar ne, esamų ar galimų. Kiekviena giminė iš tiesų turi plėtros lauką, be galo pranokstantį daiktų, kurių panašumą mes tiesiogiai patyrėme, ratą. Štai kodėl visa mąstytojų mokykla atsisako – ir ne veltui – sutapatinti giminės ir gimininio atvaizdo sampratas. Gimininis atvaizdas tėra remanentinis vaizdinys neapibrėžtomis ribomis, kurį mums palieka panašūs vaizdiniai, kai jie tuo pačiu metu pasireiškia sąmonėje; giminė yra loginis simbolis, kurio dėka mes aiškiai mąstome šiais panašumais ir kitais analogais. Galų gale geriausias šių dviejų sąvokų skirtumo įrodymas yra tas, kad gyvūnas geba suformuoti gimininguos vaizdus, nors giminėmis ir rūšimis mąstyti neįstengia.

[24] Pavyzdžiui, arbatmedžio klaną sudaro žolės, vadinasi, ir žolėdžiai (žr. *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169). Turbūt tai ir paaiškina ypatybę, Boas'o pastebėtą toteminėse Šiaurės Amerikos indėnų emblemose. „Tlingitų ir visose kitose pakrantės gentyse, – sako jis, – grupės emblema yra gyvūnai; jais minta tas gyvūnas, kurio vardu ta grupė pavadinta" (*Fifth Rep. of the Committee* ir t. t., *British Association for the Advancement of Science*, p. 25).

[25] Aruntų gentyje varlės siejamos su kaučiukmedžio totemu, nes jų dažnai aptinkama šio medžio drevėse; vanduo siejamas su vandens vištele; kengūra – su viena papūga, dažnai besisukiojančia apie tą gyvūną (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 146-147, 448).

Giminės sąvoka yra neabejotinai žmonių sukurta mąstymo priemonė. Bet jai sukurti mums prireikė bent jau modelio, nes kaip būtų galėjusi rastis ši sąvoka, jeigu nei mumyse, nei išorėje nebūtų buvę nieko, kas galėtų mums ją įkvėpti? Atsakyti, kad ji buvusi mums suteikta *a priori*, reikštų neatsakyti nieko; toks tingus sprendimas analizei padarytų galą. Tuo tarpu neaišku, kur mes būtume galėję rasti šį neišvengiamą modelį – nebent kolektyvinio gyvenimo reginyje. Giminė iš tiesų yra idealus, tačiau aiškiai apibrėžtas susigrupavimas daiktų, tarp kurių egzistuoja vidiniai ryšiai, analogiški giminystės ryšiams. Bet vienintelės tokios rūšies grupuotės, mums pažįstamos iš patirties, yra tos, kurias susivienydami sudaro žmonės. Iš materialių daiktų gali susidaryti kolekcijos, krūvos, mechaninės sankaupos be vidinio vieningumo, bet ne grupės, kaip mes suvokiame šį žodį. Smėlio kalnas, akmenų krūva negali būti lyginami su šita apibrėžtos ir organizuotos bendruomenės rūšimi – gimine. Taigi, regis, mums niekada nebūtų atėjusi į galvą mintis suburti pasaulio žmones į vienalytes grupes, vadinamas giminėmis, jei po akimi nebūtume turėję žmonių bendruomenių pavyzdžio, jei net pirmučiausia nebūtume iš pačių daiktų padarę žmonių bendruomenės narių; taigi žmonių grupuotės ir loginės grupuotės pradžioje buvo susimaišiusios[26].

Antra vertus, klasifikacija yra sistema, kurios atskiros dalys dažnai išsidėsčiusios hierarchine tvarka. Esama vyraujančių požymių ir kitų, priklausančių nuo anų; rūšys ir būdingos jų ypatybės priklauso nuo giminių bei jas apibūdinančių savybių; arba dar, įvairios tos pačios giminės rūšys suvokiamos kaip esančios to paties lygmens. Jeigu į visa tai žvelgiame pirmiausia supratimo požiūriu, tuomet daiktai įsivaizduojami atvirkštine seka:

[26] Vienas to pradinio susimaišymo požymių yra tas, kad kartais giminėms priskiriama teritorinė bazė, visai kaip tiems socialiniams padaliniams, su kuriais jos pradžioje buvo susiliejusios. Antai votjobalukų genties Australijoje, zūnių genties Amerikoje daiktai yra idealiai pasiskirstę tarp įvairių erdvės sričių, kaip ir klanai. Tačiau regionaliai tiek daiktų, tiek klanų išsidėstymas sutampa (žr. *De quelques formes primitives de classification*, p. 34 ir toliau). Pačios klasifikacijos yra išlaikiusios kažką iš šio erdvinio pobūdžio net ir tolokai pažengusiose tautose, pavyzdžiui, Kinijoje (*Ibid.*, p. 55 ir toliau).

pačiame viršuje išdėstoma savybingiausios ir turtingiausios rūšys, apačioje – bendriausi ir savo ypatybėmis skurdžiausi tipai. Bet mes vis dėlto įsivaizduojame jas hierarchine tvarka. Ir nereikia manyti, kad išraiška čia turi tik metaforišką prasmę: klasifikacijos tikslas iš tiesų yra nustatyti pavaldumo ir koordinacijos ryšius, ir žmogui nebūtų nė toptelėję šitaip išdėstyti savo žinias, jei iš anksto nebūtų žinojęs, kas yra hierarchija. Tuo tarpu nei fizinės gamtos vaizdas, nei psichinių asociacijų mechanizmas neįstengia mums šio supratimo įteigti. Hierarchija yra išimtinai visuomeninis reiškinys. Tik visuomenėje egzistuoja aukštesni, žemesni, lygūs. Vadinasi, net tuomet, kai faktai nėra tokie akivaizdūs, vien šių sąvokų analizės pakaktų jų kilmei atskleisti. Mes šias sąvokas perėmėme iš visuomenės, kad vėliau jas perkeltume į savo pasaulėjautą. Apmatus, eskizą, ties kuriais darbavosi loginis mąstymas, pateikė visuomenė.

III

Bet šios pirminės klasifikacijos ne mažiau įdomios aiškinantis religinio mąstymo genezę.

Iš tiesų pagal jas visi taip suskirstyti daiktai tame pačiame klane ar fratrijoje yra artimai giminingi ir tarpusavyje, ir su tuo, kas yra šios fratrijos ar šio klano totemas. Kai portmakėjų genties australas apie saulę, gyvates ir t. t. sako, kad jos priklausančios jungarų fratrijai, jis ne tik nori nesuderinamoms būtybėms pritaikyti bendrą, nors grynai sutartinę, etiketę; žodis jam jau turi objektyvią reikšmę. Jis tikrai tiki, kad „aligatoriai *yra* jungarai, o kengūros vūtarai. Saulė *yra* jungaras, mėnulis vūtaras, ir taip toliau yra su žvaigždynais, medžiais, augalais ir kt."[27] Vidinis ryšys sieja juos su grupe, kuriai jie priskiriami; jie pastovūs jos nariai. Sakoma, kad jie priklausą šiai grupei[28] visai kaip žmogiški individai, kurie ją sudaro, todėl tokio pat pobūdžio ryšys sieja juos su pastaraisiais. Žmogus savo klano daiktuose regi

[27] Bridgmann, in Brough Smyth, *The Aborigines of Victoria*, I, p. 91.

[28] Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 168; Howitt, *Further Notes on the Australian Class Systems*, *J. A. I.*, XVIII, p. 60.

giminaičius arba sąjungininkus; jis vadina juos draugais, laiko juos esant to paties kūno kaip jis[29]. Todėl jį ir juos sieja sielų giminystė ir labai savotiški padorumo saitai. Daiktai ir žmonės tarpusavy susiję, vienas kitą supranta, natūraliai vienas kitą atitinka. Pavyzdžiui, kai laidojamas koks nors vakelburas iš malerų fratrijos, pakyla, ant kurios paguldomas kūnas, „turi būti iš medžio, priklausančio malerų fratrijai"[30]. Taip pat ir šakos, pridengiančios lavoną. Jei velionis yra banbių klasės, reikia imti banbių medį. Toje pačioje gentyje žynys savo burtams gali pasitelkti tik daiktus, priklausančius jo fratrijai[31]; mat kiti daiktai jam svetimi, jis neįstengtų priversti jų paklusti. Šitaip kiekvieną žmogų su būtybėmis, gyvomis ar ne, kurios yra su juo susijusios, jungia mistinio palankumo ryšys: taigi manoma, kad spręsti, ką jis darys arba darė, galima iš to, ką daro jos. Tų pačių vakelburų gentyje žmogus, kuris susapnavo nudobęs gyvūną, priklausantį tokiam ir tokiam visuomenės padaliniui, kitą dieną tikisi sutikti to padalinio atstovą[32]. Ir atvirkščiai, daiktai, priskiriami kokiam klanui ar fratrijai, negali būti panaudojami prieš šios fratrijos ar klano narius. Votjobalukų gentyje kiekviena fratrija turi vien jai priklausančius medžius. Antai, norint sumedžioti gurogitų fratrijos žvėrį, tegalima naudotis ginklais iš kitos fratrijos medžių medienos, ir atvirkščiai; kitaip medžiotojo laukianti nesėkmė[33]. Čiabuvis įsitikinęs, kad strėlė pati nukrypsianti nuo tikslo, taip sakant, atsisakysianti kliudyti gimininga ir draugišką gyvūną.

Taigi klanui priskiriami žmonės ir daiktai, susijungę ir sudarę vieningą sistemą, kurios visos dalys tarpusavyje susijusios ir virpa vieningu ritmu. Ši organizacija, pradžioje galinti mums pasirodyti grynai loginė, drauge yra ir moralinė. Ją įkvepia ir suvienija bendras pradas: totemas. Kaip varno klano žmogus

[29] Curr, III, p. 461. Kalbama apie montgambjerų gentį.

[30] Howitt, *On some Australian Beliefs, J. A. I.*, XIII, p. 191, past. 1.

[31] Howitt, *Notes on Australian Message Sticks, J. A. I.*, XVIII, p. 326; *Further Notes, J. A. I.*, XVIII, p. 61, past. 3.

[32] Curr, III, p. 28.

[33] Mathew, *Etnological Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales and Victoria*, in *Journal and Proc. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 294.

turi kažką varniška, taip ir lietus – kadangi jis yra to paties klano ir priklauso tam pačiam totemui – neišvengiamai laikomas „tuo pačiu kaip ir varnas"; dėl tos pačios priežasties mėnuo yra juodoji kakadu, saulė – baltoji kakadu, visi medžiai juoda mediena – pelikanas ir t. t. Taigi visos būtybės, priskirtos tam pačiam klanui – žmonės, gyvūnai, augalai, negyvi daiktai – yra paprastos toteminės būtybės atmainos. Štai ką reiškia mūsų ką tik pateiktoji formuluotė, daranti juos iš tiesų vienarūšius: visi jie yra to paties kūno ta prasme, kad visi kilę iš toteminio gyvūno prigimties. Beje, jie apibūdinami tais pačiais žodžiais kaip ir totemai[34]. Votjobalukai tuo pačiu vardu *Mir* vadina ir totemą, ir jam priklausančius daiktus[35]. Aruntų gentyje, kur, kaip pamatysime, dar išlikę akivaizdžių klasifikacijos pėdsakų, totemą ir su juo susijusias būtybes, tiesa, reiškia skirtingi žodžiai, bet toms būtybėms suteiktas vardas liudija glaudžius ryšius, siejančius jas su toteminiu gyvūnu. Sakoma, kad jie – jo *artimieji*, jo *bendrai*, jo *draugai*: tikima, kad jie neišskiriami[36]. Taigi, regis, tai labai artimai gimininga daiktai.

Kita vertus, žinome, jog toteminis gyvūnas – sakralinė būtybė. Taigi visi daiktai, priskiriami klanui, kurio emblema toteminis gyvūnas, yra to paties pobūdžio, nes tam tikra prasme jie – tos pačios rūšies gyvūnai, visai kaip žmogus. Jie taip pat sakralūs, ir klasifikacijos, nustatančios jų vietą pagal santykį su kitais pasaulio daiktais, kartu nustato ir jų vietą religinės sistemos visumoje. Štai kodėl tie iš jų, kurie yra gyvūnai ar augalai, negali būti žmonių – klano narių – laisvai vartojami maistui. Pavyzdžiui, montgambjerų genties žmonės, kurių totemas yra *nenuodinga gyvatė*, negali valgyti ne tik tos gyvatės mėsos – jiems draudžiama valgyti ir ruonius, ungurius ir t. t.[37] Jei būtinybės verčiami jie nesusilaiko, tai šventvagystę bent jau turi sušvelninti išperkamaisiais ritualais, lyg tai būtų totemai tikrąja šio žodžio

[34] Plg. Curr, III, p. 461, ir Howitt, *Nat. Tr.*, p. 146. Pasakymai *Tooman* ir *Wingo* tinka tiek vieniems, tiek kitiems.

[35] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 123.

[36] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 447 ir toliau; Strehlow, III, p. XII ir toliau.

[37] Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 169.

prasme[38]. Euahlajų gentyje[39], kur totemą valgyti leidžiama, nors ir nepiktnaudžiaujant, ta pati taisyklė galioja ir kitiems klano daiktams. Aruntų gentyje draudimas, saugantis toteminį gyvūną, apima ir prie jo prisijungusius gyvūnus[40]; pastariesiems žmogus turi rodyti ypatingą pagarbą[41]. Ir vieni, ir kiti įkvepia tolygius jausmus[42].

Dar aiškiau tai, kad visi šitaip su totemu susiję daiktai nėra kitos prigimties negu totemas, vadinasi, yra religinio pobūdžio, – šį pobūdį patvirtina, kad progai pasitaikius jie atlieka tą patį vaidmenį. Tai antraeiliai, pagalbiniai totemai, arba pototemiai[43]. Klane dėl tarpusavio potraukio tolydžio užsimezga ypatingi giminystės ryšiai, susiformuoja siauresnės grupės, bendrijos, ku-

[38] Curr, III, p. 462.

[39] Mrs. Parker, *The Euahlayi Tribe*, p. 20.

[40] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 151; *Nat. Tr.*, p. 447. Strehlow, III, p. XII.

[41] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 449.

[42] Tačiau kai kuriose Kvinslendo gentyse daiktai, šitaip priskirti kokiai nors socialinei grupei, tos grupės nariams nėra uždrausti: būtent taip yra vakelburų gentyje. Nepamirškime, kad šioje bendruomenėje esama matrimonialinių klasių, apibrėžiančių klasifikacijos ribas (žr. aukščiau, p. 156). Tad vienos klasės nariai ne tik gali valgyti gyvūnus, priskirtus šiai klasei, bet ir *negali valgyti kitų gyvūnų*. Bet koks kitas maistas jiems uždraustas (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 113; Curr, III, p. 27).

Vis dėlto nereikia daryti išvados, kad tie gyvūnai laikomi tarsi profaniškais. Žmogus ne šiaip gali juos valgyti: jis privalo tai daryti, nes kitoks maistas jam draudžiamas. O įsakmus šio nurodymo pobūdis yra neabejotinas ženklas, kad čia susiduriame su religinio pobūdžio dalykais. Tik religingumas, kuris yra jų požymis, davė pradžią pozityviai priedermei, o ne tai negatyviai priedermei – draudimui. Gal net įmanoma pastebėti, kaip galėjo įvykti toks nukrypimas. Kaip aukščiau (žr. p. 151) matėme, kiekvienas žmogus turi lyg ir kokią nuosavybės teisę į savo totemą, taigi ir į daiktus, kurie jam priklauso. Ypatingų aplinkybių skatinamas, tas toteminio ryšio požymis bus išsiplėtojęs, ir atrodys visai natūralu, kad vien tik klano nariai galėjo disponuoti savo totemu ir viskuo, kas su juo susiję, o kiti, priešingai, neturėjo teisės prie jo prisiliesti. Tokiomis sąlygomis klanas gali misti tik jam priskirtais daiktais.

[43] Mrs. Parker vartoja pasakymą *multiplex totems* (daugkartiniai totemai. – *Vert. past.*).

rios stengiasi gyventi palyginti autonominį gyvenimą ir suformuoti klano viduje lyg ir naują padalinį, poklanį. Norint išsiskirti ir individualizuotis, šitam poklaniui prireikia atskiro totemo, kitaip tariant, pototemio[44]. O juk tų antrinių grupių totemai buvo išrinkti iš įvairių daiktų, priskiriamų pagrindiniam totemui. Taigi tiesiogine prasme jie yra galimi totemai, ir pakanka menkiausios dingsties, kad pradėtų veikti. Juose slypi toteminė prigimtis, ir ji pasireiškia, vos tik tą leidžia ar to reikalauja sąlygos. Taigi pasitaiko, kad tas pats individas turi du totemus: pagrindinį, bendrą visam klanui, ir pototemį, atskirą poklaniui, kuriam jis priklauso. Tai analogiška kaip romėnų *nomen* ir *cognomen*[45].

Kartais net matome, kaip poklanis visiškai išsilaisvina ir virsta autonomine grupe, nepriklausomu klanu: tuomet pototemis savo ruožtu tampa totemu tikrąja šio žodžio prasme. Šis dalijimosi *processus* buvo pasiekęs kraštutinumą aruntų gentyje. Jau pirmosios Spencerio ir Gilleno knygos nuorodos liudija aruntų gentį turint kokias šešias dešimtis totemų[46]; tačiau neseniai Strehlow atliktais tyrinėjimais nustatyta, jog šis skaičius kur kas didesnis. Jų ne mažiau kaip 442[47]. Tad Spenceris ir Gillenas nė trupučio neperdeda sakydami, kad „čiabuvių gyvenamose vietose nėra daikto, gyvo ar ne, kurio vardas nebūtų duotas kokiai nors toteminei žmonių grupei"[48]. O ši totemų gausa, milžiniška palyginti su gyventojų skaičiumi, atsiradusi iš to, kad tam tikrų aplinkybių verčiami primityvūs klanai dalijosi ir skaidėsi be galo be krašto, kol bemaž visi pototemiai virto totemais.

Galutinai tą įrodė Strehlow stebėjimai. Spenceris ir Gillenas išvardijo tik keletą atskirų prisijungusių totemų atvejų[49]. Strehlow nustatė, kad iš tiesų čia kalbama apie absoliučiai visuotinę

[44] Kaip pavyzdžius žr. euahlajų gentį Mrs. Parker knygoje (p. 15 ir toliau) ir votjobalukų gentį (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 121 ir toliau.; plg. jau cituotą Mathew straipsnį).

[45] Pavyzdžius žr. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 122.

[46] Žr. *De quelques formes primitives de classification*, p. 28, past. 2.

[47] Strehlow, II, p. 61-72.

[48] *Nat. Tr.*, p. 112.

[49] Žr. būtent *Nat. Tr.*, p. 447, ir *North. Tr.*, p. 151.

sandarą; jis įstengė sudaryti lentelę, kur bemaž visi aruntų totemai suskirstyti tokiu principu: kaip prisijungę ar pagalbiniai totemai jie visi priskiriami kokioms šešioms dešimtims pagrindinių totemų[50]. Pirmieji tarytum priklausomi nuo antrųjų[51]. Labai panašu, kad ši santykinė priklausomybė – atgarsis tų laikų, kai nūdieniai „sąjungininkai" tebuvo pototemiai, kai gentį sudarė tik nedidelis skaičius klanų, susiskirsčiusių į poklanius. Šią hipotezę patvirtina gausios liekanos. Dažnai dvi šitaip susijungusios grupės turi tą pačią toteminę emblemą, o vieningą emblemą galima paaiškinti tik tuo, jog pirma šios dvi grupės sudarė vieną[52]. Kitur abiejų klanų giminystė pasireiškia tuo, kad jie dalyvauja vieni kitų apeigose ir nėra joms abejingi. Abu kultai dar ne visai atsiskyrę: labai įtikėtina, kad pradžioje jie buvo visiškai susipynę[53]. Tradicija paaiškina juos siejantį ryšį, piršdama prielaidą, jog kadaise abiejų klanų gyventa čia pat gretimai[54]. Kitais atvejais mitas net visai aiškiai rodo vieną jų kilus iš kito. Pasakojama, kad prisidėjęs gyvūnas pradžioje priklausęs rūšiai,

[50] Strehlow, III, p. XIII-XVII. Pasitaiko, kad tie patys antraeiliai totemai lygiagrečiai yra susiję su dviem ar trim pagrindiniais totemais. Tikriausiai todėl Strehlow neįstengė tiksliai nustatyti, kuris šių totemų iš tikrųjų buvęs pagrindinis.

Du įdomūs faktai, išplaukiantys iš šios lentelės, patvirtina tam tikras mūsų aukščiau išdėstytas prielaidas. Pirma, pagrindiniai totemai bemaž visada, išskyrus labai retas išimtis, yra gyvuliniai. Antra, žvaigždės visuomet tėra antriniai arba prisijungę totemai. Tai dar sykį patvirtina, kad jos tik vėliau buvo pakeltos į totemų rangą ir kad pradžioje pagrindiniai totemai daugiausia buvo paimti iš gyvūnijos.

[51] Pagal mitą, prisijungę totemai mitiniais laikais buvę skirti pagrindinio totemo žmonių maistui, o jeigu tai buvo medžiai, jie teikė žmonėms savo paunksmę (Strehlow, III, p. XII; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 403). Tas faktas, kad prisijungęs totemas laikomas valgomu, beje, nereiškia jo profaniškumo, nes mitiniais laikais pats pagrindinis totemas, kaip manoma, buvo protėvių – klano įkūrėjų valgomas.

[52] Laukinės katės klane čuringos piešiniai vaizduoja žydintį *hakea* medį, kuris šiandien yra atskiras totemas (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 147-148). Strehlow (III, p. XII, past. 4) teigia tokį faktą esant dažną.

[53] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 182; *Nat. Tr.*, p. 151 ir 297.

[54] *Nat. Tr.*, p. 151 ir 158.

kuri dar buvusi pagrindinis totemas; esą atsiskyręs jis vėliau. Pavyzdžiui, paukštis chantunga, šiandien susijungęs su vikšru *witchetty*, mitiniais laikais pats esą buvęs šis vikšras, o vėliau virtęs paukščiu. Dvi rūšys, dabar priskiriamos medaus skruzdėlės totemui, pirma pačios buvusios medaus skruzdėlėmis ir t. t.[55] Beje, pototemis taip virsta totemu nepastebimomis pakopomis, tad tam tikrais atvejais padėtis būna neapibrėžta ir labai sunku pasakyti, ar susiduriama su pagrindiniu, ar su antriniu totemu[56]. Kaip sako Howittas apie votjobalukus: esama pototemių, kurie yra besiformuojantys totemai[57]. Vadinasi, įvairūs daiktai, priskirti kokiam nors klanui, sudaro tarytum centrus, apie kuriuos gali susikurti nauji toteminiai kultai. Tai geriausias daikto įkvepiamų religinių jausmų įrodymas. Jei neturėtų sakrališkumo, jie negalėtų taip lengvai pakilti į tokį pat aukštą rangą kaip sakrališkiausi daiktai, kitap tariant, totemai.

Taigi religinių daiktų ratas gerokai pranoksta ribas, kuriose iš pradžių jie atrodė užsklęsti. Jis aprėpia ne vien toteminius gyvūnus ir žmones – klano narius, bet kadangi nėra nieko žinomo, kas nebūtų priskirta klanui ir nepriklausytų totemui, tai nėra ir nieko, kas – skirtingais laipsniais – neįgautų tam tikro religinio atspindžio. Kai vėliau susiformavusiose religijose pasirodys dievai tikrąja šio žodžio prasme, kiekvienam jų bus skirta rūpintis kuria nors gamtos reiškinių kategorija: vienam jūra, kitam atmosfera, dar kitam derliumi ar vaisiais ir t. t., ir kiekviena šių gamtos sričių bus laikoma besemianti sau gyvastį iš dievo, kuriam ji priklauso. Būtent toks gamtos paskirstymas tarp įvairių dievybių sudaro pasaulio vaizdinį, kokį pateikia šios religijos. O žmonijai dar tebesant totemizmo stadijoje, įvairūs genties totemai atlieka kaip tik tą vaidmenį, kuris vėliau atiteks dieviškoms būtybėms. Montgambjerų gentį, kurią mes pasirinkome pagrindiniu pavyzdžiu, sudaro dešimt klanų; todėl visas pasaulis skirstomas į dešimtį klasių ar veikiau dešimtį giminių, ir

[55] *Ibid.*, p. 447-449.

[56] Štai kodėl Spenceris ir Gillenas apie balandį, vadinamą *inturita*, mums kalba čia kaip apie pagrindinį, čia kaip apie prisijungusį totemą (*Ibid.*, p. 448).

[57] Howitt, *Burther notes*, p. 63-64.

kiekvienos jų pradininkas yra atskiras totemas. Iš šio pradininko visi klane suskirstyti daiktai semiasi savo realybę, nes jie suvokiami kaip įvairios toteminės būtybės formos; remiantis mūsų aukščiau duotu pavyzdžiu, lietus, griaustinis, žaibas, debesys, kruša, žiema laikomi skirtingomis varno rūšimis. Susijungusios tos dešimt daiktų giminių sudaro išsamų sistemingą pasaulio vaizdinį; šis vaizdinys religinis, nes jo pagrindus sudaro religinės sąvokos. Tad toli gražu neapsiribodamos viena ar dviem būtybių kategorijomis, toteminės religijos valdos tęsiasi iki galutinių žinomo pasaulio ribų. Visai kaip graikų religija, ji visur įžvelgia dieviškumą; garsioji formulė παντα πληρη θεων lygiai taip pat gali tarnauti devizu ir jai.

Tačiau kad galėtum šitaip įsivaizduoti totemizmą, reikia vienu pagrindinių klausimų modifikuoti supratimą, kurį buvome apie jį susidarę. Iki pastarųjų metų atradimų visas jis buvo apribojamas atskiro totemo kultu ir apibrėžiamas kaip klano religija. Šiuo atžvilgiu vienoje gentyje, regis, būta tiek pat toteminių viena nuo kitos nepriklausomų religijų, kiek čia būta skirtingų klanų. Ši koncepcija, beje, atitiko paprastai susidaromą klano sampratą, kad klanas – autonominė bendruomenė[58], daugiau ar mažiau uždara kitoms bendruomenėms ar palaikanti su jomis tik išoriškus ir paviršutiniškus santykius. Bet tikrovė sudėtingesnė. Tikriausiai kiekvieno totemo kultas atitinkamame klane turi savo židinį; čia ir vien tik čia jis yra atliekamas; tai klano narių rūpestis; per juos jis ir perduodamas iš kartos į kartą, taip pat kaip tikėjimai, sudarantys jo pagrindą. Bet kita vertus, įvairūs toteminiai kultai, šitaip praktikuojami toje pačioje gentyje, nesirutulioja lygiagrečiai ir atsitvėrę vieni nuo kitų, lyg kiekvienas jų sudarytų ištisą religiją, kuriai pakanka pačios savęs. Jie, atvirkščiai, yra tarpusavyje susipynę, jie tėra bendrōs visumos dalys, tos pačios religijos elementai. Vieno klano žmonės toli gražu nėra abejingi, skeptiški arba priešiški kaimyninių klanų tikėjimams, – o tokį nusiteikimą paprastai diegia religija, kuriai esi svetimas; jie patys tuos tikėjimus pripažįsta. Varno žmonės

[58] Taip itin dažnai klanas buvo painiojamas su gentimi. Ši painiava, dažnai kelianti sumaištį etnografų aprašymuose, ypač būdinga Currui (I, p. 61 ir toliau).

taip pat tiki, kad gyvatės žmonių protėvis – mitinė gyvatė – ir dėl šitokios kilmės šie žmonės pasižymi ypatingomis savybėmis ir nuostabiomis galiomis. Juk matėme, kad, bent jau tam tikromis sąlygomis, žmogus gali valgyti svetimą totemą, tik prieš tai turi atlikti tam tikras ritualines apeigas. Jis prašo leidimo šio totemo narių, jei tokių esama. Taigi šis maistas jam irgi nėra visai profaniškas, jis taip pat taria, kad nariai to klano, kuriam jis nepriklauso, ir gyvūnas, kurio vardu jie vadinasi, yra artimai giminingi. Beje, toks tikėjimų bendrumas kartais pasireiškia kulte. Iš principo su totemu susijusį ritualą gali atlikti tik to totemo žmonės, bet vis dėlto labai dažnai čia dalyvauja ir skirtingų klanų atstovai. Kartais jie net neapsiriboja paprastų žiūrovų vaidmeniu; apeigas, žinoma, atlieka ne jie, tačiau jie dekoruoja tuos, kurie jas atlieka, ir jas rengia. Jiems patiems svarbu, kad jos būtų atliekamos; štai kodėl kai kuriose gentyse šių apeigų atlikti kviečiamas kompetentingas klanas[59]. Esama net ištiso ciklo ritualinių apeigų, būtinai atliekamų dalyvaujant sukviestai genčiai: tokios yra toteminės įšventinimo apeigos[60].

Beje, toteminė sandara, kaip ją ką tik aprašėme, neabejotinai turi išplaukti lyg ir iš kokios sąjungos tarp visų be išimties genties narių. Nė vienas žmogus jokiu būdu negali savo tikėjimų kurti visiškai nepriklausomai; įvairių totemų kultai būtinai turi būti tam tikra prasme vieni prie kitų priderinti, nes jie tiksliai vieni kitus papildo. Iš tiesų, matėme, jog paprastai tas pats totemas toje pačioje gentyje du sykius nepasikartoja ir visas pasaulis yra paskirstytas tarp totemų, sudarytų taip, kad tas pats daiktas neatsidurtų dviejuose skirtinguose klanuose. Toks metodiškas paskirstymas nebūtų buvęs įmanomas be sutarimo, savaiminio ar apgalvoto, kuriame dalyvautų visa gentis. Taigi šitaip išsirutuliojusi tikėjimų visuma iš dalies (bet tik iš dalies) yra padermės dalykas[61].

[59] Kaip tik toks atvejis pastebimas varamungų gentyje (*North. Tr.*, p. 298).

[60] Žr., pavyzdžiui, Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 380 ir kitur.

[61] Galėtų net kilti klausimas, ar kartais nesama padermės totemų. Pavyzdžiui, aruntų gentyje vienas gyvūnas, laukinė katė, yra vieno atskiro klano totemas, tačiau draudžiama valgyti visai genčiai; ir kitų klanų žmo-

Norint susidaryti deramą totemizmo sampratą, reikia neapsiriboti klanu, o žvelgti į visą gentį. Žinoma, kiekvieno klano kultas labai autonomiškas: net galima sakyti, kad aktyvusis religinio gyvenimo pradas slypi klane. Kita vertus, visi tie kultai solidarūs, o toteminė religija – kompleksinė sistema, susidariusi jiems susijungus, lygiai kaip graikų politeizmas susidarė susijungus atskiriems kultams, garbinantiems įvairias dievybes. Mes ką tik parodėme, kad šitaip suvokiamas totemizmas taip pat turi savo kosmologiją.

nės gali vartoti jos mėsą tik labai saikingai (*Nat. Tr.*, p. 168). Bet mes manome, jog tokiomis aplinkybėmis būtų klaidinga kalbėti apie padermės totemą, nes draudimas laisvai vartoti maistui gyvūno mėsą nereiškia, kad šis gyvūnas būtų totemas. Jo mėsa gali būti draudžiama dėl kitų priežasčių. Tikriausiai religinė genties vienybė yra tvari, tačiau pasireiškia kitais simboliais. Vėliau parodysime, kokie jie yra (sk. IX).

Ketvirtas skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai (pabaiga)

Individualus totemas ir seksualinis totemas

Iki šiol totemizmą nagrinėjome tik kaip viešąją instituciją: vieninteliai totemai, apie kuriuos kalbėjome, buvo klano, fratrijos ar ir genties dalykas[1]; atskiras individas čia dalyvavo tik kaip grupės narys. Bet žinome, kad nėra religijos, kuri neturėtų individualaus pobūdžio. Ši bendra pastaba tinka ir totemizmui. Greta beasmenių ir kolektyvinių pagrindinių totemų esama ir kitų, būdingų kiekvienam individui ir išreiškiančių jo asmenybę; jų kultą jis atlieka asmeniškai.

I

Kai kuriose Australijos ir daugumoje Šiaurės Amerikos indėnų bendruomenių[2] kiekvienas individas su tam tikru daiktu pats palaiko ryšį, tolygų tam, kurį kiekvienas klanas palaiko su savo totemu. Kartais tai negyva būtybė ar padirbtas daiktas, bet labai dažnai – gyvūnas. Kai kada net tam tikra organizmo dalis, kaip galva, kojos, kepenys[3].

Daikto pavadinimas drauge yra ir individo vardas. Asmeninis vardas pridedamas prie kolektyvinio totemo, kaip romėnų *praenomen* prie *nomen gentilicium*. Tiesa, šį faktą mums paliudija

[1] Totemai yra genties dalykas, nes visai genčiai rūpi, kad kiekvienas klanas puoselėtų savo totemo kultą.

[2] Frazeris sudarė itin išsamų sąrašą tekstų, susijusių su individualiuoju totemizmu Šiaurės Amerikoje (*Totemism and Exogamy*, III, p. 370-456).

[3] Pavyzdžiui, huronų, irokėzų, algonkinų gentyse (Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 67-70; Sagard, *Le grand voyage au pays des Hurons*, p. 160), Tompsono indėnų gentyje (Teit, *The Thompson Indians of British Columbia*, p. 355).

tik tam tikras bendruomenių skaičius[4], bet turbūt jis yra visuotinis. Iš tiesų, tuojau įrodysime, kad daiktą ir individą sieja prigimtinis tapatumas, o šis prigimtinis tapatumas reiškia vardo tapatumą. Suteikiamas per itin reikšmingas religines apeigas, šis vardas pasižymi sakralinėmis savybėmis. Šiaip kasdieniame gyvenime jis netariamas. Kartais net įprastas kalbos žodis, skirtas daiktui nusakyti, keičiamas, kad galėtų šią ypatingą funkciją atlikti[5]. Juk kasdienės kalbos terminai religiniam gyvenimui nedera.

Bent jau Amerikos gentyse šį vardą lydi emblema, priklausanti kiekvienam asmeniui ir įvairiomis formomis vaizduojanti daiktą, kurį tas vardas reiškia. Pavyzdžiui, kiekvienas mandanas nešioja kailį gyvūno, kurio homonimas yra jis pats[6]. Jei tai paukštis, dabinamasi jo plunksnomis[7]. Huronai, algonkinai išsitatuiruoja ant kūno jo atvaizdą[8]. Jis vaizduojamas ant ginklų[9]. Šiaurės vakarų gentyse individuali emblema, visai kaip kolektyvinė, išraižoma ar išdrožiama ant rykų, ant namų[10] ir t. t.; ji yra asmeninės priklausomybės ženklas[11]. Dažnai abu herbai jungiami draugėn; tai iš dalies paaiškina, kodėl toteminiai herbai šiose gentyse yra tokie įvairūs[12].

Individą ir jo eponimą – gyvūną sieja itin glaudūs ryšiai. Žmogus turi kažką gimininga gyvūno prigimčiai – jo gerąsias savybes, beje, taip pat ir ydas. Pavyzdžiui, tikima, jog žmogus, kurio

[4] Juinų (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133), kurnajų (*Ibid.*, p. 135), kai kurių Kvinslendo genčių (Roth, *Superstition, Magic and Medicine, North Queensland Ethnography*, Bulletin, Nr. 5, p. 19; Haddon, *Head-hunters*, p. 193), delavarių (Heckewelder, *An Account of the History... of the Indian Nations*, p. 238), Tompsono indėnų (Teit, *Op. cit.*, p. 355), sališų (Hill Tout, *Rep. of the Ethnol. of the Statlumh, J. A. I.*, XXXV, p. 147 ir toliau) atvejis.

[5] Hill Tout, *Loc. cit.*, p. 154.

[6] Catlin, *Manners and Customs* ir kt., Londres, 1876, I, p. 36.

[7] *Lettres édifiantes et curieuses*, Nouvelle édition, VI, p. 172 ir toliau.

[8] Charlevoix, *Op. cit.*, VI, p. 69.

[9] Dorsey, *Siouan Cults, XIth Rep.*, p. 443.

[10] Boas, *Kwakiutl*, p. 323.

[11] Hill Tout, *Loc. cit.*, p. 154.

[12] Boas, *Kwakiutl*, p. 323.

herbas yra erelis, geba įžvelgti ateitį; jei jis vadinamas lokio vardu, galįs būti sužeistas kovoje, nes lokys nerangus, sunkus ir lengvai leidžiasi užspendžiamas[13]; jei gyvūnas niekinamas, tokios pat paniekos susilaukia ir žmogus[14]. Dvi būtybės netgi taip giminingos, kad tam tikromis aplinkybėmis, ypač kilus pavojui, žmogus esą galįs įgauti to gyvūno pavidalą[15]. Ir atvirkščiai, gyvūnas laikomas tarsi žmogaus antrininku, yra tarsi koks jo *alter ego*[16]. Jų sąjunga tokia glaudi, kad jų likimas dažnai neatskiriamas – nepaliesi vieno, kad nepajustų ir kitas[17]. Jei gyvūnas nusibaigia, žmogaus gyvybei irgi gresia pavojus. Tad labai paplitusi taisyklė: negalima užmušti gyvūno, juo labiau valgyti jo mėsos. Draudimas, kuris klano totemui turi įvairiausių švelninančių išlygų, čia kur kas griežtesnis ir kategoriškesnis[18].

Gyvūnas savo ruožtu saugo žmogų ir yra lyg jo globėjas. Įspėja jį apie pavojus ir moko, kaip jų išvengti[19]; sakoma, kad gyvūnas –

[13] Miss Fletcher, *The Import of the Totem, a Study from the Omaha Tribe* (*Smithsonian Rep. for* 1897, p. 583). – Panašių faktų aptinkama: žr. Teit, *Op. cit.*, p. 354, 356; Peter Jones, *History of the Ojibway Indians*, p. 87.

[14] Taip yra, pavyzdžiui, su šunimi sališų gentyje dėl vergystės, kurią šis kenčia (Hill Tout, *Loc. cit.*, p. 153).

[15] Langloh Parker, *Euahlayi*, p. 21.

[16] „Žmogaus dvasia, – sako Mrs. Parker (*Ibid.*), – slypi jo *Yunbeai* (individualiame toteme), o jo *Yunbeai* slypi jame pačiame".

[17] Langloh Parker, *Op. cit.*, p. 20. Taip pat yra kai kuriose sališų gentyse (Hill Tout, *Ethn. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes, J. A. I.*, XXXIV, p. 324). Šis faktas yra bendras Centrinės Amerikos indėnams (Brinton, *Nagualism, a Study in Native American Folklore and History*, in *Proceedings of the American Philosophical Society*, XXXIII, p. 32).

[18] Parker, *Ibid.*; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147; Dorsey, *Siouan Cults, XIth Rep.*, p. 443. Beje, Frazeris sudarė amerikietiškų atvejų sąrašą, nustatydamas, kas šiam draudimui yra bendra (*Totemism a. Exogamy*, III, p. 450). Tiesa, matėme, kad Amerikoje žmogui buvo privalu nudobti gyvūną, iš kurio odos gaminama tai, ką etnografai vadina gydomuoju krepšiu. Bet šis paprotys pastebėtas tik penkiose gentyse; tikriausiai tai pakitusi vėlyva institucijos forma.

[19] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135, 147, 387; *Austral. Medicine Men, J. A. I.*, XVI, p. 34; Teit, *The Shuswap*, p. 607.

žmogaus draugas[20]. O kadangi dažnai tikima gyvūną turint stebuklingų galių, jis jas perduoda savo žmogiškajam bendrui. Šisai tiki esąs atsparus kulkoms, strėlėms, bet kokiems smūgiams[21]. Žmogus taip pasitiki savo globėjo galia, kad net nepaiso didžiausių pavojų ir ramiai, be baimės atlieka stulbinamus žygdarbius: tikėjimas suteikia jam drąsos ir jėgų[22]. Vis dėlto žmogaus ryšys su savo globėju nėra gryna ir paprasta priklausomybė. Žmogus savo ruožtu taip pat gali daryti gyvūnui įtaką. Jis jam įsakinėja; jis jį valdo. Kurnajus, kurio draugas ir sąjungininkas yra ryklys, tariasi galįs užkeikimu išvaikyti ryklius, keliančius grėsmę laivui[23]. Kitais atvejais manoma, kad toks ryšys suteikia žmogui ypatingos galios sėkmingai tą žvėrį sumedžioti[24].

Pati šių ryšių esmė, regis, reiškia, kad būtybė, su kuria kiekvienas žmogus šitaip yra susijęs, pati tegali būti atskiras individas, o ne klasė. Rūšis negali būti *alter ego*. Tam tikrais atvejais vienas ar kitas medis, viena ar kita uola, vienas ar kitas akmuo iš tikrųjų atlieka šį vaidmenį[25]. Šitaip neišvengiamai esti kiekvienąsyk, kada tai yra gyvūnas ir kada šio gyvūno gyvenimas ir žmogaus gyvenimas turi bendrumo. Tokio pobūdžio vienybė negali saistyti su visa rūšimi, nes nėra dienos nei valandos, kad ši rūšis neprarastų kurio nors iš savo narių. Vis dėlto primityvus žmogus mąstydamas kažkaip nesugeba atskirti individo nuo

[20] Meyer, *Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 197.

[21] Boas, *VIth Rep. on the North-West Tribes of Canada*, p. 93; Teit, *The Thompson Indians*, p. 336; Boas, *Kwakiutl*, p. 394.

[22] Faktų aptinkama žr. Hill Tout, *Rep. of the Ethnol. of the Statlumh. J. A. I.*, XXXV, p. 144, 145. Plg. Langloh Parker, *Op. cit.*, p. 29.

[23] Šiuos duomenis Howittas pateikia laiške Frazeriui (*Totemism and Exogamy*, I, p. 495 ir past. 2).

[24] Hill Tout, *Ethnol. Rep. on the Stseelis and Skaulits Tribes, J. A. I.*, XXXIV, p. 324.

[25] Howitt, *Australian Medicine Men., J. A. I.*, XVI, p. 34; Lafitau, *Moeurs des Sauvages Américains*, I, p. 370; Charlevoix, *Histoire de la Nouvelle France*, VI, p. 68. Taip pat yra su *atai* ir *tamaniu* Motoje (Codrington, *The Melanesians*, p. 250-251).

rūšies; ryšys, siejantis jį su vienu, natūraliai aprėpia ir kitą; jis juos suvokia vienodai. Taigi visa toji rūšis jam yra sakralinė[26].

Ta būtybė globėja, žinoma, vadinama įvairiais vardais, nelygu bendruomenė: *nagual* Meksikos indėnų gentyse[27], *manitou* – algonkinų, *okki* – hurontų gentyse, *snam* – kai kurių sališų gentyse[29], *sulia* – kitų[30], *budjan* – juinų gentyse[31], *yunbeai* – euahlajų[32] ir t. t. Kadangi šie tikėjimai ir apeigos Šiaurės Amerikos indėnams labai reikšmingi, jiems apibrėžti buvo pasiūlyta sukurti žodį *nagualizmas* arba *manituizmas*[33]. Bet suteikus jiems atskirą vardą kyla pavojus nepripažinti jų ryšio su totemizmu. Tai iš tiesų tie patys principai, kurie vienur taikomi klanui, o kitur individui. Abiem atvejais tai tas pats tikėjimas, kad daiktus ir žmones sieja gyvybinis ryšys ir daiktai yra apdovanoti ypatingomis galiomis, kuriomis naudojasi jų sąjungininkai žmonės. Iš čia atsirado paprotys suteikti žmogui daikto, prie kurio jis yra prisijungęs, vardą ir prie šio vardo pridurti emblemą. Totemas yra klano globėjas, kaip asmeninis totemas – individo globėjas. Tad svarbu, kad terminija išryškintų šią dviejų sistemų giminystę; štai kodėl

[26] O argi ne tarp tų gyvūnų-globėjų ir fetišų Frazeris tarėsi galįs nubrėžti demarkacijos liniją? Pagal jį, fetišizmas prasidedąs, kai esybė globėja yra individualus objektas, o ne klasė (*Totemism*, p. 56); o Australijoje kartais tai koks nors konkretus gyvūnas (Žr. Howitt, *Australian Medicine Men*, *J. A. I.*, XVI, p.34). Tiesą pasakius, fetišo ir fetišizmo sąvokos neatitinka nieko apibrėžto.

[27] Brinton, *Nagualism, Proceedings of the Amer. Philos. Society*, XXXIII, p. 32.

[28] Charlevoix, VI, p. 67.

[29] Hill Tout, *Rep. on the Ethnol. of the Statlumh of British Columbia*, *J. A. I.*, XXXV, p. 142.

[30] Hill Tout, *Ethnol. Rep. of the Stseelis a. Skaulits Tribes*, *J. A. I.*, XXXIV, p. 311 ir toliau.

[31] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 133.

[32] Langloh Parker, *Op. cit.*, p. 20.

[33] J. W. Powell, *An American View of Totemism*, in *Man*, 1902, Nr. 84; Tylor, *Ibid.*, Nr. 1. Andrew Langas analogiškas mintis išsakė žr. *Social Origins*, p. 133-135. Galiausiai pats Frazeris, grįždamas prie savo ankstesnės nuomonės, šiandien mano, kad tol, kol bus geriau susipažinta su ryšiu tarp kolektyvinių totemų ir *guardian spirits* (dvasių sergėtojų. – *Vert. past.*), verčiau juos vadinti skirtingais vardais (*Totemism and Exogamy*, III, p. 456).

drauge su Frazeriu *individualųjį, arba asmeninį, totemizmą* mes vadinsime kultu, kurį kiekvienas asmuo atlieka savo globėjui. Šis posakis juo teisingesnis, kad tam tikrais atvejais primityvas pats vartoja tokį pat žodį, apibrėždamas klano totemą ir gyvūną – individo globėją[34]. Jeigu Tyloras ir Powellas atmetė šį pavadinimą ir toms dviem religinių institucijų kategorijoms reikalavo skirtingų terminų, tai todėl, kad, jų manymu, kolektyvinis totemas tėra paprasta etiketė be jokio religinio pobūdžio[35]. Bet mes, atvirkščiai, žinome, kad tai sakralinis dalykas, netgi aukštesnio laipsnio nei gyvūnas globėjas. Beje, šioje studijoje toliau išryškės, kaip labai šios dvi totemizmo rūšys viena nuo kitos neatskiriamos[36].

Vis dėlto, nors ir kokios giminingos šios dvi institucijos, tarp jų esama reikšmingų skirtumų. Klanas kildina save iš gyvūno ar augalo – savo totemo, individas neįžvelgia jokios giminystės tarp savęs ir asmeninio totemo. Tai draugas, sąjungininkas, užtarėjas, o ne giminaitis. Išnaudojami privalumai, kuriuos manoma jį turint; bet juodu nėra vieno kraujo. Antra, klano nariai leidžia kaimyniniams klanams valgyti gyvūną, kurio vardu jie kolektyviai vadinasi, su vienintele sąlyga: kad būtų atliekamos būtinos apeigos. Ir atvirkščiai, individas ne tik pats gerbia rūšį, kuriai priklauso jo asmeninis totemas, bet ir stengiasi saugoti ją nuo prašalaičių, bent jau ten, kur žmogaus ir gyvūno likimas atrodo susijęs.

Bet šios dvi totemų rūšys pirmiausia skiriasi tuo, kaip jos įgytos.

Kolektyvinis totemas sudaro kiekvieno individo teisėtą statusą: paprastai jis paveldimas; šiaip ar taip, jį lemia kilmė; žmogaus valia čia nieko nereiškia. Kartais vaikas gauna motinos

[34] Australijoje taip yra juinų (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 81), narinjerų gentyse (Meyer, *Manners a. Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 197 ir toliau).

[35] „Totemas ne ką daugiau panašus į individo globėją kaip koks nors herbas į šventojo atvaizdą", – teigia Tyloras (*Loc. cit.*, p. 2). Frazeris nūnai pritaria Tyloro nuomonei, nes nebepripažįsta klano totemui jokių religinių savybių (*Totemism and Exogamy*, III, p. 452).

[36] Žr. žemiau, tą pačią dalį, sk. IX.

totemą (kamilarojai, djeriai, urabunai); kartais tėvo (narinjerai, varamungai ir t. t.); pagaliau kartais totemą, vyraujantį ten, kur jo motina pastojo (aruntai, loritjai). Asmeninis totemas, atvirkščiai, įgyjamas sąmoningai[37]: jį sąlygoja virtinė ritualinių veiksmų. Dažniausiai Amerikos indėnai elgiasi taip: maždaug lytinės brandos laikotarpiu, įšventinimui artėjant, jaunuolis pasišalina į atkampią vietą, pavyzdžiui, į girią. Čia kurį laiką – nuo keleto dienų iki kelerių metų – jis atlieka įvairiausius pratimus, alinančius ir svetimus žmogaus prigimčiai. Pasninkauja, marina save, visaip save žaloja. Jis tai bastosi, šaižiai klykaudamas, tiesiog stūgaudamas, tai drykso paslikas ant žemės ir aimanuoja. Kartais šoka, meldžiasi, šaukiasi savo įprastų dievybių. Galiausiai privaro save iki smarkaus sudirgimo, kone kliedesio. Kai jį ištinka toks priepuolis, jo vaizdiniai netrunka virsti haliucinacijomis. „Savo įšventinimo išvakarėse, – pasakoja Heckewelderis, – jaunuolis turi kaitalioti pasninką ir medicininį režimą; jis susilaiko nuo bet kokio maisto, ryja stipriausius ir šlykščiausius narkotikus. Progai pasitaikius geria nuodingų vaistažolių nuovirus, kol jo sąmonė iš tiesų susidrumsčia. Tuomet jis regi ar tariasi regįs vizijas, nepaprastus sapnus, kuriems visos tos prie monės parengė palankią dirvą. Jis įsivaizduoja skrendąs oru, besiskverbiąs po žeme, šokinėjąs virš slėnių nuo vienos viršūnės ant kitos, besikaunąs, sutramdąs milžinus ir pabaisas[38]. Kai jis regi ar – o tai tas pat – tariasi regįs sapne ar tikrovėje gyvūną,

[37] Pagal vieną Mathew fragmentą, votjobalukų gentyje individualus totemas esąs paveldimas. „Kiekvienas individas, – sako jis, – laiko kokį nors gyvūną, augalą ar negyvą daiktą tarsi savo atskiru, asmeniniu totemu, paveldėtu iš motinos" (*J. and Proc. of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291). Tačiau neginčijama, kad jei visų vienos šeimos vaikų asmeninis totemas būtų jų motinos, tai nei jie, nei jų motina iš tikrųjų asmeninių totemų neturėtų. Mathew turbūt nori pasakyti, kad kiekvienas individas savo asmeninį totemą pasirenka iš tarpo daiktų, priskirtų jo motinos klanui. Iš tiesų pamatysime, kad kiekvienas klanas turi savo individualius totemus, išimtinę savo nuosavybę; kitų klanų nariai jais disponuoti negali. Ta prasme kilmė iš dalies – bet tik iš dalies – sąlygoja asmeninį totemą.

[38] Heckewelder, *An Account of the History, Manners and Customs of the Indian Nations who once inhabited Pensylvania*, in *Transactions of the Historical and Literary Committee of the American Philos. Society*, I, p. 238.

kaip jam atrodo, demonstruojantį jam draugiškus ketinimus, įsivaizduoja suradęs savo laukiamą globėją[39].

Bet Australijoje tokia procedūra praktikuojama retai[40]. Šiame žemyne asmeninis totemas atrodo greičiau primestas pašalinio asmens arba per gimimą[41], arba per įšventinimą[42]. Paprastai šį vaidmenį atlieka giminaitis ar asmuo, kuriam suteikti ypatingi įgaliojimai, koks nors senolis ar žynys. Kartais šiems tikslams pasitelkiami burtai. Pavyzdžiui, Šarlotės įlankoje, Bedfordo kyšulyje, prie Prozerpinos upės, kūdikio senelė arba kitos senolės ima galelį bambagyslės, prie kurios prisitvirtina placenta, ir viską gana smarkiai suka. Tuo tarpu kitos senolės, susėdusios ratu, iš eilės siūlo įvairius vardus. Išrenkamas tas, kuris buvo ištartas tą akimirką, kai bambagyslė nutrūko[43]. Jorko kyšulyje, jaraikanų gentyje, įšventinamam jaunuoliui išlupus dantį, jam duodamas šlakelis vandens burnai praskalauti ir pasiūloma jį išspjauti į sklidiną kubilą. Senoliai kruopščiai apžiūri šitaip išspjautą kraujo ir seilių krešulį, ir daiktas, kurio formą jis primena, tampa asmeniniu jaunuolio totemu[44]. Kitais atvejais vienas asmuo tiesiogiai perduoda totemą kitam, pavyzdžiui, tėvas sūnui, dėdė sūnėnui[45]. Taip daroma ir Amerikoje. Hillo Touto pa-

[39] Žr. Dorsey, *Siouan Cults, XIth Rep.*, p. 507; Catlin, *Op. cit.*, I, p. 37; Miss Fletcher, *The Import of the Totem*, in *Smithsonian Rep. f.*, 1897, p. 580; Teit, *The Thompson Indians*, p. 317-320; Hill Tout, *J. A. I.*, XXXV, p. 144.

[40] Vis dėlto pasitaikė keletas pavyzdžių. Kurnajų burtininkams individualūs totemai pasirodo sapne (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 387; *On Australian Medicine Men*, in *J. A. I.* XVI, p. 34). Bedfordo kyšulio gyventojų manymu, kai koks senolis visą naktį sapnuoja kokį nors daiktą, tas daiktas yra asmeninis totemas pirmo žmogaus, kurį jis rytoj sutiks (W. E. Roth, *Superstition, Magic a. Medicine*, p. 19). Bet gali būti, kad šitaip įgyjami tik papildomi, antriniai totemai, nes toje pačioje gentyje, kaip jau minėjome, įšventinimo apeigos atliekamos kitu būdu.

[41] Kai kuriose gentyse, apie kurias kalba Rothas (*Ibid.*); kai kuriose gentyse Meriboro kaimynystėje (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147).

[42] Viradžurių gentyje (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 406; *On Australian Medicine Men*, in *J. A. I.*, XVI, p. 50).

[43] Roth, *Loc. cit.*

[44] Haddon, *Head Hunters*, p. 193 ir toliau.

[45] Viradžurių gentyje (ta pati informacija kaip aukščiau, p. 179, past. 5).

teiktame pavyzdyje veikia šamanas[46], norintis perduoti savo totemą sūnėnui. „Dėdė paėmė savo *snam* (asmeninio totemo) simbolinę emblemą; tai buvo sudžiūvusi kažkokio paukščio oda. Liepė sūnėnui virš jos pūstelėti, paskui padarė tą patį ir ištarė paslaptingus žodžius. Tuomet Poliui (taip vadinosi sūnėnas) pasirodė, kad oda virsta gyvu paukščiu, kuris kiek laiko sklando aplink juos, o paskui išnyksta. Poliui buvo liepta tą pačią dieną gauti tokios pat rūšies paukščio odą; tą jis ir padarė. Kitą naktį Polis regėjo sapną, kur *snam* jam pasirodė žmogaus pavidalu, pasakė paslaptingą vardą, kurį reikės ištarti norint į jį kreiptis, ir pažadėjo jam savo globą"[47].

Asmeninis totemas ne tik įgyjamas ir suteikiamas; jo įgijimas apskritai nėra privalomas. Australijoje esama daugybės genčių, kur šis paprotys, regis, visiškai nežinomas[48]. Be to, netgi ten, kur yra, dažnai jis nebūtinas. Pavyzdžiui, euahlajų gentyje, nors visi žyniai ir turi asmeninį totemą, iš kurio semiasi savo galią, yra daugybė paprastų žmonių, kurie jo neturi. Tai malonė, kurią suteikia žynys, bet pirmiausia jis ja apdovanoja savo draugus, numylėtinius, tuos, kurie trokšta tapti jo kolegomis[49]. Taip pat kai kurių sališų gentyse asmenys, norintys ypatingai pasižymėti kare ar medžioklėje arba pretenduojantys į šamano pareigas, vieninteliai pasirūpina tokio pobūdžio globėju[50]. Tad asmeninis totemas, regis, laikomas – bent kai kurių tautelių – veikiau pranašumu ir privalumu negu būtinybe. Įsitaisyti jį ne pro šalį, bet tai nėra būtina. Ir atvirkščiai, nebūtina tenkintis vienu totemu; jei nori būti saugesnis, niekas tau nedraudžia pasistengti įgyti

[46] Apskritai, regis, tėvas taip perduoda totemą sūnui tik tada, kai yra šamanas ar burtininkas. Lygiai taip pat yra Tompsono indėnų (Teit, *The Thompson Indians*, p. 320) ir viradžurių, apie kuriuos neseniai buvo kalbėta, gentyje.

[47] Hill Tout (*J. A. I.*, XXXV, p. 146-147). Ritualo esmė yra pūstelėti į odą: jei jis neteisingai atliekamas, totemo perdavimas neįvyksiąs, nes, kaip pamatysime vėliau, pūstelėjimas yra siela. Drauge pūsdami į gyvūno odą, burtininkas ir įšventinamasis iškvepia dalelę savo sielos, kuri susilieja su esybe gyvūno, taip pat dalyvaujančio tame rituale kaip simbolis.

[48] N. W. Thomas, *Further Remarks on Mr. Hill Tout's Views on Totemism* in *Man*, 1904, p. 85.

[49] Langloh Parker, *Op. cit.*, p. 20, 29.

[50] Hill Tout, in *J. A. I.*, XXXV, p. 143 ir 146; *Ibid.*, XXXIV, p. 324.

jų keletą[51], ir priešingai, jei taviškis prastai tau tarnauja, gali jį pakeisti kitu[52].

Bet asmeniniam totemui, nors jis nebūtinas ir laisvesnis, būdinga ištvermė, atsparumas, toli gražu nepasiekiami klano totemui. Vienas pagrindinių Hillo Touto informatorių buvo apkrikštytas sališas; ir vis dėlto, nors jis nuoširdžiai atsisakė visų savo protėvių tikėjimų, nors ir tapo pavyzdiniu katechetu, jo tikėjimas asmeninių totemų veiksmingumu liko nepajudinamas[53]. Be to, nors civilizuotose šalyse kolektyvinio totemizmo jau nelikę nė pėdsako, įsitikinimu, kad kiekvieną žmogų ir gyvūną, augalą ar kokį nors išorinį objektą sieja tam tikras bendrumas, grindžiami papročiai, dar pasireiškiantys kai kuriose Europos šalyse[54].

II

Tarp kolektyvinio ir individualiojo totemizmų yra tarpinė forma, apimanti ir vieną, ir kitą: seksualinis totemizmas. Jis pastebimas tik Australijoje, ir tai nedaugelyje genčių. Pirmiausia jis minimas Viktorijoje ir Naujajame Pietų Velse[55]. Mathew, tiesa, tvirtina jį radęs visose savo aplankytose Australijos dalyse, bet tikslių faktų savo teiginiams paremti nepateikia[56].

[51] Parker, *Op. cit.*, p. 30; Teit, *The Thompson Indians*, p. 320; Hill Tout, in *J. A. I.*, XXXV, p. 144.

[52] Charlevoix, VI, p. 69.

[53] Hill Tout, *Ibid.*, p. 145.

[54] Pavyzdžiui, kūdikiui gimus, sodinamas medis ir vėliau apgaubiamas maldinga globa, nes tikima, kad medžio ir vaiko likimas yra vienodas. Frazeris savo *Golden Bough* pateikė papročių ar tikėjimų, skirtingai perteikiančių tą pačią idėją (plg. Hartland, *Legend of Perseus*, II, p. 1-55).

[55] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 148 ir toliau. Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 194, 201 ir toliau. Dawson, *Australian Aborigines*, p. 52. Petrie jį nurodo ir Kvinslende (*Tom Petries Reminiscences of Early Queensland*, p. 62 ir 118).

[56] *Journal a. Proceed, of the R. Society of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 339. Ar seksualinio totemizmo pėdsakus galima įžvelgti viename varamungų papročių? Laidojant mirusį paliekamas rankos kaulas. Jei kaulas moters, jis įdedamas į žievę ir apgaubiamas emu, jei vyro, – pelėdos plunksnomis (*North. Tr.*, p. 169).

Ten įvairiose tautelėse visi genties vyrai ir visos moterys, nesvarbu kokiam klanui priklausytų, sudaro tarytum dvi atskiras ir netgi priešiškas bendruomenes. O kiekviena iš šių dviejų seksualinių grupių tiki esanti paslaptingai susijusi su tam tikru gyvūnu. Kurnajų gentyje visi vyrai mano esą tarsi nykštukinio emu (*Yeerùng*) broliai, visos moterys – tarsi puikiosios devynbalsės (*Djeetgùn*) seserys; visi vyrai yra *Yeerùng*, o visos moterys – *Djeetgùn*. Votjobalukų, vurunjerių gentyse šį vaidmenį atitinkamai atlieka šikšnosparnis ir *nightjar* (lyg ir kokia pelėda). Kitose gentyse *nightjar* pakeičia genys. Kiekviena lytis gyvūną, su kuriuo yra taip susigiminiavusi, laiko savo globėju, su kuriuo privalu nepaprastai pagarbiai elgtis: todėl draudžiama jį žudyti ir valgyti[57].

Taigi šio gyvūno-globėjo santykis su kiekviena socialine bendruomene toks pat kaip klano totemo su pastarąja grupe. Tad pasakymas „seksualinis totemizmas", kurį mes pasiskoliname iš Frazerio[58], yra pateisinamas. Šis naujo tipo totemas netgi labai panašus į klano totemą, nes jis irgi kolektyvinis; jis vienodai priklauso visiems tos pačios lyties individams. Panašus jis ir tuo, kad reiškia kilmės ir giminystės ryšį tarp gyvūno-globėjo ir atitinkamos lyties: kurnajų gentyje visi vyrai laikomi kilusiais iš *Yeerùng*, o visos moterys – iš *Djeetgùn*[59]. Pirmasis stebėtojas, 1834 m. paminėjęs šią savitą instituciją, ją aprašė šitaip: „Tilmunas, mažas paukštelis sulig strazdu giesmininku (lyg ir koks genys), moterų yra laikomas pirmuoju, sukūrusiu moteris. Šiuos paukščius garbina tik moterys"[60]. Taigi tai buvęs didis protėvis. Antra vertus, tas pats totemas priartėja prie asmeninio totemo. Tikima, kad kiekvienas lytinės grupės narys susijęs su tam tikru atitinkamos gyvūnų rūšies individu. Abiejų gyvenimai taip

[57] Net minimas atvejis, kai kiekviena seksualinė grupė turėjusi po porą seksualinių totemų; pavyzdžiui, vurunjeriams priklausę ir seksualiniai kurnajų totemai (nykštukinis emu ir puikioji devynbalsė) drauge su votjobalukų totemais (šikšnosparnis ir miško pelėda *nightjar*). Žr. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 150.

[58] *Totemism*, p. 51.

[59] *Kamilaroi and Kurnai*, p. 215.

[60] Threlldke, cituojama pagal Mathew, *Loc. cit.*, p. 339.

glaudžiai susiję, kad gyvūno galas lemiąs mirtį ir žmogui. „Šikšnosparnio gyvenimas tai žmogaus gyvenimas", – tvirtina votjobalukai[61]. Štai kodėl kiekviena lytis ne tik gerbia savo totemą, bet ir kitos lyties narius verčia jį gerbti. Kiekvienas tokio draudimo pažeidimas sukelia tikras kruvinas kautynes tarp vyrų ir moterų[62].

Galų gale šių totemų originalumas – kad jie yra tarytum ir genties totemai. Jie bus atsiradę dėl to, kad visa gentis įsivaizduojama ištisai kilusi iš vienos mitinių būtybių poros. Regis, toks tikėjimas reiškia, jog genties jausmas įgavo pakankamai jėgų, kad nustelbtų klanų partikuliarizmą. O įsitikinimo, jog vyrų ir moterų kilmė esanti skirtinga, priežastis veikiausiai bus ta, kad skirtingos lytys gyvena atsiskyrusios[63].

Įdomu būtų sužinoti, kaip australo sąmonėje seksualiniai totemai susiję su klano totemais, kokių esama saitų tarp dviejų protėvių, iš kurių šitaip kildinama gentis, ir tų, iš kurių, kaip manoma, kilęs kiekvienas klanas atskirai. Tačiau kol kas mūsų turimi etnografiniai duomenys dar neleidžia šio klausimo išspręsti. Beje, nors ir koks natūralus ir net būtinas atrodo jis mums, labai gali būti, kad čiabuviams jis niekada nerūpėjo. Iš tikrųjų, jie visai nejaučia poreikio derinti ir sisteminti savo tikėjimus taip kaip mes[64].

[61] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 148, 151.

[62] *Kamilaroi and Kurnai*, p. 200-203; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 149; Petrie, *Op. cit.*, p. 62. Kurnajų gentyse tos kruvinos kautynės baigiasi vedybomis, būdamos tarsi ritualinė jų įžanga. O kartais tokie mūšiai virsta tiesiog žaidimais (Petrie, *loc. cit.*).

[63] Šiuo klausimu žr. mūsų studiją *La Prohibition de l'inceste et ses origines*, in *Année Sociol.*, I, p. 44 ir toliau.

[64] Vis dėlto žemiau (sk. IX) pamatysime, kad seksualiniai totemai susiję su didžiaisiais dievais.

Penktas skyrius

Šių tikėjimų kilmė

Kritinis teorijų nagrinėjimas

Tikėjimai, kuriuos ką tik apžvelgėme, akivaizdžiai yra religinės prigimties, nes jie leidžia daiktus klasifikuoti į sakralinius ir profaninius. Žinoma, čia kalbama ne apie dvasines būtybes, ir visoje apžvalgoje mes net neturėjome progos ištarti žodžių „dvasios", „genijai", „dievybės". Bet dėl šios priežasties kai kurie autoriai, kuriuos, beje, mums dar teks minėti, totemizme nenorėjo įžvelgti religijos, neteisingai suvokdami religijos fenomeną.

Kita vertus, neabejojame, kad ši religija yra pati primityviausia, kokią nūnai galima rasti, ir netgi, labai tikėtina, kokia kada nors yra buvusi. Iš tiesų ji neatskiriama nuo socialinės organizacijos klanų pagrindu. Ją ne tik – kaip esame parodę – galima apibrėžti siejant su pastarąja, bet ir neatrodo, kad klanas, tokiu pavidalu, kokį jis turi daugumoje Australijos bendruomenių, būtų galėjęs egzistuoti be totemo. To paties klano narių nesieja nei bendra gyvenamoji vieta, nei bendras kraujas, jie nebūtinai yra vieno kraujo ir dažnai gyvena pasklidę po skirtingas genties teritorijos vietas. Vadinasi, jų vienybė paremta tiktai bendru vardu ir ta pačia emblema, tuo, kad jie tiki palaiką tuos pačius ryšius su tomis pačiomis daiktų kategorijomis, tuo, kad atlieka tuos pačius ritualus, tai yra kad galų gale juos vienija tas pats toteminis kultas. Taigi totemizmas ir klanas turi bent jau tokį ryšį, kad klanas nesusimaišo su vietine grupe. O juk organizacija klanų pagrindu yra paprasčiausia organizacija, kokia tik mums yra žinoma. Jeigu tik bendruomenę sudaro du pirminiai klanai, ji egzistuoja su visais savo esminiais elementais; vadinasi, kol nebus atrastos bendruomenės, teturinčios vieną klaną, elementaresnės organizacijos negali būti, ir mes iki šiol netikime, kad tokios bendruomenės pėdsakai būtų aptikti. Tokia socialinei sistemai solidari religija, pranokstanti visas kitas savo paprastumu, gali būti laikoma elementariausia, kokią mums teko pažinti. Tad jei mums pavyks atsekti ką tik gvildentų

tikėjimų šaltinius, turime šansų atskleisti ir priežastis, paskatinusias religinio jausmo atsiradimą.

Bet, prieš pradedant patiems svarstyti šią problemą, derėtų peržvelgti autoritetingiausius iki šiol pateiktus sprendimus.

I

Pirmiausia regime grupę mokslininkų, kurie tarėsi galį paaiškinti totemizmą, tiesiogiai jį kildindami iš ankstesnės religijos.

Tylorui[1] ir Wilkenui[2] totemizmas esąs savita protėvių kulto forma: pereinamoji pakopa tarp dviejų religinių sistemų, žinoma, galėjusi būti labai paplitusi sielų persikėlimo doktrina. Daugelis tautų tiki, kad siela po mirties ne amžinai liekanti bekūnė, o vėl įkvepianti gyvastį kokiam nors gyvam kūnui; kita vertus, „kadangi žemesniųjų rasių psichologija nebrėžia jokios aiškios demarkacijos linijos tarp žmogaus ir žvėries sielų, ji lengvai pripažįsta žmogaus sielos persikėlimą į gyvūno kūną"[3]. Tyloras išvardija nemaža tokių atvejų[4]. Tokiomis sąlygomis protėvio įkvepiama religinė pagarba visai natūraliai persikelia į gyvūną ar augalą, su kuriuo jis nuo šiol yra sumišęs. Gyvūnas, kuriame šitaip įsikūnija garbinama būtybė, visiems to protėvio palikuonims, tai yra iš jo kilusiam klanui, tampa šventenybe, kulto objektu, žodžiu sakant, totemu.

Wilkeno pateikti faktai iš Malajų salyno bendruomenių lyg ir patvirtintų, kad būtent šitaip tenai atsiradę toteminiai tikėjimai. Javoje, Sumatroje ypač garbinami krokodilai; jie žmonėms yra geranoriai globėjai, kuriuos žudyti draudžiama; jiems atnašaujamos aukos. O juk toks krokodilų kultas kilęs iš to, kad jie esą įkūniją protėvių sielas. Filipinų malajiečiai krokodilą laiko tarytum savo seneliu; tigrą – taip pat ir dėl tų pačių priežasčių.

[1] *Civilisation primitive*, I, p. 465, II, p. 305: *Remarks on Totemism, with especial reference to some modern theories concerning it*, in *J. A. I.*, XXVIII ir I žr. Nouvelle série, p. 138.

[2] *Het Animisme bij den Volken van den indischen Archipel*, p. 69-75.

[3] Tylor, *Civilisation primitive*, II, p. 8.

[4] Tylor, *Ibid.*, p. 8-21.

Analogiški tikėjimai buvo pastebėti bantų gentyje[5]. Melanezijoje kartais įtakingas asmuo mirdamas paskelbia savo valią įsikūnyti į vieną ar kitą gyvūną arba augalą; suprantama, daiktas, kurį jis taip pasirenka savo pomirtine buveine, vėliau visai jo giminei tampa šventas[6]. Taigi totemizmas toli gražu nesąs pirminis faktas, o atsiradęs iš sudėtingesnės religijos, buvusios anksčiau už jį[7].

Tačiau bendruomenės, iš kurių gyvenimo paimti šie faktai, jau yra pasiekusios pakankamai aukštą kultūrą, šiaip ar taip, grynojo totemizmo laikotarpis jų jau pragyventas. Jas sudaro giminės, o ne toteminiai klanai[8]. Net daugumą gyvūnų, kuriems reiškiama tokia religinė pagarba, garbina ne gimininės grupės, o ištisos gentys. Taigi jei šie tikėjimai ir apeigos ir turi kokį ryšį su senaisiais toteminiais kultais, dabar jie tėra pakitusios jų formos[9], vadinasi, veik bejėgės atskleisti mums tų kultų kilmę. Suprasti, kaip susiformavo kuri nors institucija, neįmanoma stebint ją tuo metu, kai ji išgyvena visišką nuosmukį. Norint išsiaiškinti, kaip atsirado totemizmas, reikia stebėti ne Javą, Sumatrą ar Melaneziją, o Australiją. O juk čia nėra nei mirusiųjų kulto[10], nei transmigracijos doktrinos. Žinoma, tikima, kad mitiniai herojai, klano įkūrėjai, tolydžio persikūnija – *bet išskirtinai į žmonių kūnus*; kaip toliau matysime, kiekvienas gimimas – vienos iš reinkarnacijų produktas. Tad toteminiai gyvūnai yra ritualinis objektas ne dėl to, kad tikima juose slypint protėvių sielą.

[5] G. Mc. Call Theal, *Records of South-Eastern Africa*, VII. Su šiuo veikalu mes pažįstami tik iš Frazerio straipsnio *South African Totemism*, pasirodžiusio žr. *Man*, 1901, Nr. 111.

[6] Codrington, *The Melanesians*, p. 32-33, ir to paties autoriaus laiškas, Tyloro cituojamas žr. *J. A. I.*, XXXVIII, p. 147.

[7] Maždaug tokie yra Wundto sprendimo niuansai (*Mythus und Religion*, II, p. 269).

[8] Tiesa, Tylorui klanas tėra padidėjusi giminė; taigi, ką galima pasakyti apie vieną tų grupių, savo mintimi sutampa su tuo, ką galima pasakyti apie kitą (*J. A. I.*, XXVIII, p. 157). Tačiau ši koncepcija labai ginčytina; vien tik klanas suponuoja totemą, kuris visą savo prasmę įgauna tik klane ir tik per klaną.

[9] Ta pačia prasme A. Lang, *Social Origins*, p. 150.

[10] Žr. aukščiau, p. 67.

Tiesa, pirmieji protėviai neretai vaizduojami gyvūno pavidalu, ir toksai vaizdavimas labai dažnai – svarbus reiškinys, kurį mums reikės paaiškinti; bet jo sukelti negalėjo tikėjimas metempsichoze, sielų persikėlimu, nes jis Australijos bendruomenėms nepažįstamas.

Beje, anaiptol negalėdamas paaiškinti totemizmo, šis tikėjimas pats suponuoja vieną pagrindinių principų, kuriais totemizmas remiasi, – jis jau laiko įprastu dalyku tai, ką reikia paaiškinti. Iš tiesų, visai kaip totemizmas, jis daro prielaidą, kad žmogus suvokiamas kaip artimas gyvūno giminaitis, nes jei šios dvi sritys sąmonėje būtų griežtai atribotos, niekas netikėtų, kad žmogaus siela gali taip lengvai pereiti iš vieno į kitą. Gyvūno kūnas netgi turi būti laikomas tarsi tikrąja sielos gimtine, nes ji esą čia grįžta vos atgavusi laisvę. O persikėlimo doktrina postuluoja šią ypatingą giminystę, anaiptol jos nepaaiškindama. Vienintelis argumentas, kurį pateikia Tyloras: kai kurie žmogaus anatominiai ir psichologiniai bruožai panašūs į gyvūno. „Laukinis, – sako jis, – su malonia nuostaba stebi pusiau žmogiškus gyvūnų bruožus, jų elgseną ir būdą. Ar nėra gyvūnas pats įsikūnijimas, jeigu galima taip pasakyti, žmogui būdingų savybių, ir kai mes – kaip epitetą – kai kuriems žmonėms pritaikome liūto, lokio, lapės, pelėdos, papūgos, gyvatės, kirmino vardą, ar neišreiškiame tada vienu žodžiu tam tikrų būdingų žmogaus bruožų?“[11] Bet jei tokių panašumų ir pasitaiko, jie yra abejotini ir išimtiniai! Žmogus pirmiausia panašus į savo tėvus, bendrus, o ne į augalus ar gyvūnus. Retos ir abejotinos analogijos negalėjo užginčyti tokių aiškių atitikmenų nei pastūmėti žmogų įsivaizduoti save ir savo pirmtakus kaip augalus ir gyvūnus – tam prieštaravo kasdienė patirtis. Tad klausimas lieka neišspręstas, o kadangi jis neišspręstas, negalima teigti, kad totemizmas būtų paaiškintas[12].

[11] *Civilisation primitive*, II, p. 23.

[12] Wundtas, pakartojęs Tyloro teorijos pagrindinius teiginius, mėgino paslaptingąjį žmogaus ir gyvūno ryšį paaiškinti kitaip; idėją bus pakišęs irstančio lavono vaizdas. Matydamas iš kūno lendančius kirminus, žmogus pamanęs, jog čia buvo įsikūnijusi siela, sprunkanti drauge su jais. Tad kirminai ir – platesne prasme – ropliai (gyvatės, driežai ir t. t.) būtų pirmieji

Galų gale visa ši teorija grynas nesusipratimas. Tylorui, kaip ir Wundtui, totemizmas tesąs atskiras gyvūnų kulto atvejis[13]. Mes, priešingai, žinome, kad čia reikia įžvelgti visai ką kita, o ne kažkokią zoolatriją[14]. Gyvūnas čia anaiptol nėra garbinamas; žmogus yra bemaž jam lygus ir kartais net disponuoja juo kaip savo daiktu, o anaiptol nėra jo valdinys, kaip tikintysis savo dievui. Jei iš tiesų būtų tikima, kad toteminiai gyvūnai įkūnija protėvius, svetimų klanų nariams niekas neleistų laisvai valgyti jų mėsos. Iš tiesų kultas nukreipiamas ne į gyvūną kaip tokį, o į jo simbolį, t. y. toteminį atvaizdą. O juk tarp šios simbolio religijos ir protėvių kulto nėra jokio sąryšio.

Tyloras totemizmą priskiria protėvių kultui, o Jevonsas jį sieja su gamtos kultu[15], ir štai kaip jis tai daro.

Kai žmogus, veikiamas nuostabos dėl reiškinių vyksmo nukrypimų, apgyvendino pasaulį antgamtinėmis būtybėmis[16], jis pajuto poreikį sutarti su grėsmingomis jėgomis, kuriomis pats

gyvūnai, teikę prieglobstį mirusiųjų sieloms, ir dėl to jie lygiai taip pat būtų buvę pirmieji garbinami, nes atliko totemų vaidmenį. Tik vėliau kiti gyvūnai ir net augalai bei negyvi daiktai bus buvę pakylėti į tokį pat rangą. Tačiau ši hipotezė nėra paremta nė menkiausiu įrodymu. Wundtas tvirtina (*Mythus und Religion*, II, p. 269), kad ropliai yra totemai, paplitę kur kas labiau negu kiti gyvūnai; iš to jis daro išvadą, kad jie yra pirminiai. Bet neįmanoma įžiūrėti nieko, kas galėtų pagrįsti šį teiginį, autoriaus neparemtą jokiu faktu. Iš totemų sąrašų, sudarytų tiek Australijoje, tiek Amerikoje, toli gražu neišryškėja, kad kuri nors gyvūnų rūšis kur nors būtų gavusi pirmenybę. Totemai kiekviename regione įvairuoja, ir tai priklauso nuo čia vyraujančios faunos ir floros. Beje, jeigu pirmapradis totemų ratas buvęs taip griežtai ribotas, neaišku, kaip totemizmas būtų galėjęs atitikti esminį principą, pagal kurį du tos pačios genties klanai arba poklaniai privalo turėti du skirtingus totemus.

[13] „Kartais tam tikri gyvūnai garbinami, nes yra laikomi dieviškos protėvių sielos įsikūnijimu, – sako Tyloras. – Šis tikėjimas yra tarsi koks manų (protėvių vėlės. – *Vert. past.*) kulto ir gyvūnų kulto derinys" (*Civilisation primitive*, II, p. 305; plg. 308 *in fine*). Be to, Wundtas kalba apie totemizmą kaip apie animizmo dalį (II, p. 234).

[14] Žr. aukščiau, p. 151.

[15] *Introduction to the History of Religion*, p. 96 ir toliau.

[16] Žr. aukščiau, p. 31.

save apsupo. Jis suprato: kad šios jo nesutriuškintų, geriausia būtų su kai kuriomis jų sudaryti sąjungą ir taip užsitikrinti jų paramą. O juk tuo istorijos laikotarpiu kitokios sąjungos, susivienijimo formos kaip giminystė žmogus nežinojo. Visi to paties klano nariai padeda vienas kitam, nes jie yra giminaičiai arba – o tai reiškia tą patį – save tokiais laiko; ir atvirkščiai, kiti klanai laikomi priešais, nes jie yra kito kraujo. Taigi vienintelis būdas pelnyti antgamtinių būtybių paramą buvo juos laikyti giminaičiais ir kad jie tokiais laikytų žmones: gerai žinoma *blood-covenant* (kraujo sutartis. – *Vert. past.*) leido lengvai šį tikslą pasiekti. Bet kadangi tuo metu dar nebuvo išsivysčiusi individo asmenybė, kadangi žmogus tebuvo tam tikra savo grupės, tai yra savo klano, dalis, tokios giminystės sutartį kolektyviai sudarydavo klanas, o ne individas. Dėl tos pačios priežasties jis ją sudarydavo ne su kokiu nors atskiru objektu, o su visa natūralia grupe, tai yra su rūšimi, kurios dalį šis objektas sudarė, nes pasaulis žmogui atrodo taip, kaip sau atrodo jis pats, ir kaip jis savęs nesuvokia atskirto nuo savo klano, taip neįstengia suvokti ir daikto, atskirto nuo rūšies, kuriai šis priklauso. O daiktų rūšis, susijusi su klanu giminystės ryšiais, yra totemas, sako Jevonsas.

Vadinasi, totemizmas numato glaudų ryšį tarp klano ir tam tikros kategorijos daiktų. Štai kas atrodo nelabai suderinama su tuo, ką mes žinome iš istorijos: kad, kaip teigia Jevonsas, šis ryšys buvo sudarytas sąmoningai. Religijos – sudėtingi reiškiniai, jos tenkina pernelyg daugiapusius ir pernelyg neaiškius poreikius, kad galėtų būti kilusios iš gerai apgalvoto valios akto. Beje, būdama pernelyg supaprastinta, ši hipotezė yra dar ir gerokai neįtikima. Sakoma, kad žmogus stengęsis užsitikrinti paramą antgamtinių būtybių, nuo kurių daug kas priklauso. Bet tuomet jis būtų turėjęs pirmiausia kreiptis į pačias galingiausias, į tas, kurių globa jį traukė kaip pati veiksmingiausia[17]. Tuo tarpu visiškai atvirkščiai – būtybės, su kuriomis jis užmezgė šią mistinę giminystę, dažniausiai yra iš pačių kukliausių. Kita vertus, jei tebuvo svarbu įgyti sąjungininkų ir gynėjų, būtų reikėję stengtis

[17] Tą pripažįsta ir pats Jevonsas: „Yra pagrindo manyti, kad rinkdamasis sąjungininką žmogus turėtų atiduoti pirmenybę... pačiai galingiausiai rūšiai", – sako jis (p. 101).

įgyti jų kuo daugiau, nes niekada nesijauti pernelyg saugus. Tačiau tikrovėje kiekvienas klanas sistemingai tenkinasi vieninteliu totemu, tai yra vieninteliu globėju, leisdamas kitiems klanams džiaugtis savuoju kaip jiems patinka: kiekviena grupė griežtai apsiriboja sava religijos sritimi, niekuomet nebandydama brautis į kaimynų sritį. Toks santūrumas ir saikingumas remiantis mūsų nagrinėjamos hipotezės prielaidomis yra nesuprantamas.

II

Visų šių teorijų trūkumas tas, kad jos išleidžia iš akių vieną klausimą, vyraujantį visoje temoje. Matėme, kad yra dvi totemizmo rūšys: individo totemizmas ir klano totemizmas. Abu jie pernelyg gimininga, kad nebūtų siejami kažkokio ryšio. Tad visai pagrįstas klausimas, ar vienas jų nėra kilęs iš kito, o jeigu taip, katras būtų pirminis. Priklausomai nuo priimto sprendimo totemizmo kilmės problema iškils skirtingai. Klausimas juo aktualesnis, kad įdomus itin visapusiškai. Individualus totemizmas yra individualus toteminio kulto aspektas. Taigi jeigu jis – pirminis reiškinys, galima teigti, jog religija susiformavusi individo sąmonėje, jog pirmiausia ji atitikusi individualius siekimus ir tik paskui įgavusi kolektyvinį pavidalą.

Naivioji sąmonė, iš kurios pernelyg dažnai semiasi įkvėpimo etnografai ir sociologai, tikriausiai daugelį mokslininkų tiek čia, tiek kitur tai, kas sudėtinga, skatino aiškinti tuo, kas paprasta, o grupinį totemą – individo totemu. Tokią teoriją palaiko Frazeris savo *Golden Bough*[18], Hillas Toutas[19], Miss Fletcher[20],

[18] 2e édition, III, p. 416 ir toliau; ypač žr. p. 419, past. 5. Vėlesniuose straipsniuose, kurie bus nagrinėjami toliau, Frazeris pateikė skirtingą teoriją, savo idėja vis dėlto nevisiškai atmetančią *Golden Bough* idėją.

[19] *The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia*, in *Proc. and Transac. of the R. Society of Canada*, 2e série, VII, 2e section, p. 3 ir toliau. Taip pat *Report on the Ethnology of the Statlumh, J. A. I.*, XXXV, p. 141. Hillas Toutas atsakė į įvairius priekaištus savo teorijai IX tome *Trans. of the R. Society of Canada*, p. 61-99.

[20] Alice C. Fletcher, *The Import of the Totem*, in *Smithsonian Report for* 1897, p. 577-586.

Boasas[21] ir Swantonas[22]. Beje, ji paranki tuo, kad dera su paprastai susidaroma religijos samprata: gana dažnai į ją žiūrima kaip į visai intymų ir asmeninį dalyką. Taigi šiuo požiūriu klano totemu tikriausiai tegali būti individualus, vėliau bendruoju tapęs totemas. Koks nors žymus žmogus, įsitikinęs, koks vertingas yra jo laisvai pasirinktas totemas, bus perdavęs jį savo palikuonims; šie, ilgainiui daugindamiesi, galų gale suformavę tą plačią giminę – klaną; štai kaip totemas tapęs kolektyviniu.

Hillas Toutas įrodymą šiai teorijai paremti tarėsi radęs tyrinėdamas totemizmo supratimą kai kuriose Šiaurės vakarų Amerikos indėnų bendruomenėse, ypač sališų ir Tompsono upės indėnų gentyse. Šiose gentyse iš tiesų sutinkamas ir individualusis, ir klano totemizmas, bet jie toje pačioje gentyje arba nebūna kartu, arba jei ir būna, tai nevienodai išsivystę. Jie vienas kitam atvirkščiai proporcingi: ten, kur linkęs vyrauti klano totemas, individualus totemas išnyksta, ir atvirkščiai. Ar tai nereiškia, kad pirmasis yra vėlesnė antrojo forma, kurią šis išstumia ir įsigali jos vietoje?[23] Mitologija, regis, šią interpretaciją patvirtina. Tose pačiose bendruomenėse klano protėvis iš tiesų nėra toteminis gyvūnas, o grupės įkūrėjas paprastai įsivaizduojamas kaip žmogiška būtybė, tam tikru metu esą užmezgusi ryšius ir artimai bendravusi su kokiu nors mitiniu gyvūnu, iš kurio gavusi savo toteminę emblemą. Ši emblema drauge su ypatingomis ją lydinčiomis galiomis vėliau paveldėjimo teise atitekusi šio mitinio didvyrio palikuonims. Tad šitoms tautoms, regis, kolektyvinis totemas drauge yra ir individualus totemas, esą įsiamžinęs toje pačioje giminėje[24]. Beje, dar ir šiandien kartais tėvas perduoda savo asmeninį totemą vaikams. Įsivaizduodami, kad kolektyvinis totemas dažniausiai būdavęs tos pačios kilmės, tik patvirtinsime praeities faktą, kurį galima pastebėti dar ir dabar[25].

[21] *The Kwakiutl Indian*, p. 323 ir toliau, 336-338, 393.

[22] *The Development of the Clan System*, in *Amer. Anthrop.*, N. S., 1904, VI, 477-864.

[23] *J. A. I*, XXXV, p. 142.

[24] *Ibid.*, p. 150. Plg. V[th] *Rep. on the Physical Characteristics ir t. t. of the N. W. Tribes of Canada, B. A. A. S.*, p. 24. Tokio pobūdžio mitą pateikėme aukščiau.

[25] *J. A. I*, XXXV, p. 147.

Telieka paaiškinti, iš kur atsirado individualusis totemizmas. Atsakymas į šį klausimą įvairuoja, nelygu autorius.

Hillas Toutas čia įžvelgia atskirą fetišizmo atvejį. Jausdamasis iš visų pusių apsuptas grėsmingų dvasių, individas esą pajutęs tai, ką Jevonsas ką tik priskyrė klanui: kad galėtų išlikti, jis stengęsis šiame slaptingame pasaulyje susirasti kokį nors galingą užtarėją. Šitaip ir pradėta naudoti asmeninį totemą[26]. Frazeriui ta pati institucija atrodo veikiau esanti apgaulė, karinė klasta, žmonių sugalvota stengiantis išvengti tam tikrų pavojų. Žinome, jog pagal daugelyje žemesnių bendruomenių paplitusį tikėjimą žmogaus siela nekliudomai gali kuriam laikui palikti kūną, kur yra įsikūrusi; nors ir kaip būtų nutolusi, ji ir toliau lieka jo gyvasties įkvėpėja, lyg ir veikdama per atstumą. Bet tuomet tam tikromis kritinėmis akimirkomis, kai gyvybei iškyla ypatingas pavojus, žmogui gali būti svarbu išgyvendinti sielą iš kūno ir perkelti ją į kokią vietą ar daiktą, kur ji būtų saugesnė. Ir tikrai esama tam tikrų apeigų, kurių tikslas – išvaryti sielą iš kūno, kad ji išvengtų kokio nors pavojaus, tikro ar tariamo. Pavyzdžiui, kai žmonės ruošiasi įžengti į naujai surėstą trobą, žynys išima jų sielas ir susikrauna į maišą, pasilikdamas teisę grąžinti jas savininkams, kai bus peržengtas slenkstis, nes akimirka, kai įžengiama į naują namą, yra itin kritiška: galima sutrikdyti, vadinasi, ir įžeisti dvasias, įsikūrusias žemėje ir ypač po slenksčiu; jei nepasisaugosi, jos gali žmogų priversti brangiai sumokėti už įžūlumą. Bet pavojui jau praėjus, kai kelias dvasių įniršiui išlieti užkirstas ir netgi, atliekant tam tikras apeigas, užsitikrinama jų parama, sielos gali visiškai saugiai grįžti į savo įprastą buveinę[27]. Tas pats tikėjimas esą davęs pradžią ir individualiam totemui. Kad apsisaugotų nuo magiškų kerų, žmonės manė būsiant protingiau savo sielas slėpti visokiausioje gyvūnijoje ar augalijoje. Bet sandėrį jau sudarius kiekvienas individas pasijuto glaudžiai susijęs su gyvūnu ar augalu, kuriame,

[26] *Proc. a. Transac.* ir t. t., VII, 2[e] section, p. 12.

[27] Žr. The *Golden Bough*, III, p. 351 ir toliau. Wilkenas jau nurodė analogiškus faktus žr. *De Simsonsage*, in *De Gids*, 1890; *De Betrekking tusschen Menschen–Dieren en Plantenleven*, in *Indische Gids*, 1884, 1888; *Ueber das Haaropfer*, in *Revue Coloniale Internationale*, 1886-1887.

kaip buvo manoma, įsikūręs jo vitalinis pradas. Galiausiai dvi šitaip solidarias būtybes netgi imta laikyti bemaž neatskiriamomis: manyta, kad jos prasiskverbia į viena kitos prigimtį. Sykį priimtas, šis tikėjimas palengvino ir paskatino asmeninio totemo virsmą paveldimu, taigi kolektyviniu totemu, – juk aišku, kad ši prigimtinė giminystė turi paveldėjimo keliu pereiti iš tėvo vaikams.

Tų dviejų individualaus totemo paaiškinimų plačiai neaptarinėsime: tai išradingi proto vaidiniai, bet jiems stinga pozityvių įrodymų. Kad totemizmą galima būtų traktuoti kaip fetišizmą, reikėtų nustatyti, jog pastarasis yra ankstesnis už pirmąjį; tačiau šiai hipotezei įrodyti ne tik nėra pateikiamas joks faktas, bet jai dar ir prieštarauja visa, kas mums yra žinoma. Skurdžiai apibrėžta apeigų visuma, vadinama fetišizmu, regis, sutinkama tik tarp tautų, jau pasiekusių tam tikrą civilizacijos pakopą; Australijoje toks kultas nežinomas. Tiesa, čuringa buvo apibūdinta kaip fetišas[28]; bet netgi jei laikysime šį apibūdinimą pateisinamu, postuluojamo pirmumo jis įrodyti negalės. Kaip tik atvirkščiai – čuringa, būdama toteminio kulto įrankis ir įgavusi jai priskiriamas savybes vien tik iš toteminių tikėjimų, suponuoja totemizmą.

O Frazerio teorija primityvui priskiria lyg ir kokį įgimtą beprasmiškumą, kurio žinomi faktai jam priskirti neleidžia. Primityvas turi savo logiką, nors ir kokia keista ji mums atrodytų: taigi jis negalėjo samprotauti taip, kaip buvo tarta, nebent visiškai jos nepaisytų. Visai natūralu, kad jis tikėjo išsaugosiąs sielą paslėpdamas ją atkampioje, neprieinamoje vietoje, kaip buvo manoma darius tiek mitų ir pasakų herojų. Bet kaip jis būtų galėjęs manyti, kad žvėries kūne sielai saugiau negu jo paties kūne? Žinoma, šitaip ištirpusi rūšyje, ji galėjo tikėtis lengviau pasprukti nuo žynio kerų, bet drauge tapo medžiotojų taikiniu. Keistas būdas saugiai ją įkurdinti apgaubiant materialia forma, kuriai tolydžio gresia pavous[29]. Ypač neįtikima, kad tokiai aberacijai

[28] Pavyzdžiui, Eylmannas žr. *Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien*, p. 199.

[29] Jei junbėjus, sako Mrs Parker apie euahlajus, „suteikia ypatingą jėgą, tai drauge ir pasmerkia ypatingiems pavojams, nes visa, kas ištinka gyvūną, sužeidžia ir žmogų" (*Euahlayi*, p. 29).

būtų galėjusios pasiduoti ištisos tautos[30]. Galų gale labai dažnai individualaus totemo funkcija neabejotinai gerokai skiriasi nuo tos, kurią jai priskiria Frazeris: pirmiausia tai priemonė nepaprastomis galiomis apdovanoti žynius, medžiotojus, karius[31]. O žmogaus ir daikto solidarumas, kad ir kaip tai būtų neparanku, traktuojamas kaip neišvengiama ritualo pasekmė, tačiau yra nepageidaujamas savaime ir pats dėl savęs.

Juo mažiau prasmės gaišti veliantis į tokią prieštarą, nes tikroji problema glūdi ne šičia. Pirmiausia svarbu išsiaiškinti, ar individualus totemas tikrai yra pirminis reiškinys, iš kurio kilęs kolektyvinis totemas, – nes nuo atsakymo į šį klausimą priklausys, kuria linkme suksime ieškodami religinio gyvenimo centro.

O juk Hillo Touto, Miss Fletcher, Boaso, Frazerio hipotezei prieštarauja tokia lemiamų faktų gausybė, kad imi stebėtis, kaip ta hipotezė galėjo būti taip lengvai ir taip visuotinai pripažinta.

Žinome, kad dažnai žmogui labai svarbu ne tik pačiam gerbti, bet ir savo bendrus priversti gerbti gyvūnus tos rūšies, kuri yra jo asmeninis totemas; čia ant kortos pastatyta jo paties gyvybė. Tad jei kolektyvinis totemizmas būtų tik apibendrinta indivi-

[30] Viename vėlesnių darbų (*The origin of Totemism*, in *The Fortnightly Review*, mai 1899, p. 844-845) Frazeris pats sau prieštarauja. „Jeigu, – sako jis, – aš perkėliau savo sielą į kiškio kūną ir jei mano brolis Džonas (svetimo klano narys) nudobia tą kiškį, liepia jį iškepti ir suvalgo, kas atsitinka mano sielai? Kad užkirsčiau kelią šiam pavojui, būtina, kad brolis Džonas žinotų, kur yra mano siela, ir nudobęs kiškį pasistengtų tą sielą išimti ir man grąžinti prieš iškepdamas žvėrelį ir jį sudorodamas". Tad Frazeris tikisi aptiksiąs šias apeigas Centrinės Australijos gentyse. Kiekvienais metais per apeigas, kurias aprašysime vėliau, kai subręsta naujos vados žvėrys, pirmasis grobis patiekiamas totemo nariams, kurie truputį jo paragauja, ir tik tada kitų klanų žmonės gali laisvai jį vartoti maistui. Šitaip pirmiesiems grąžinama siela, kurią jie galbūt yra patikėję šiems gyvūnams. Bet ši apeigų interpretacija ne tik abejotina, – sunku nepastebėti, kad toks būdas išvengti pavojaus keistokas. Šios apeigos vyksta kas metai; nuo tos akimirkos, kai gyvūnas buvo nudobtas, galėjo praeiti ištisos dienos. Kas per tą laiką nutiko sielai, kurios sergėtoju jis buvo, ir žmogui, kurio gyvenimo pagrindą ši siela sudarė? Bet nėra prasmės pabrėžti, kas šiame paaiškinime yra neįtikima.

[31] Parker, *Op. cit.*, p. 20; Howitt, *Australian Medicine Men*, in *J. A. I*, XVI, p. 34, 49-50; Hill Tout, *J. A. I.*, XXXV, p. 146.

dualiojo totemizmo forma, jis turėtų remtis tuo pačiu principu. Klano nariai privalėtų ne tik patys nežudyti ir nevalgyti savo toteminio gyvūno, bet ir dėti visas pastangas, kad nuo to sulaikytų ir prašalaičius. O juk iš tiesų toli gražu neprimesdamas visai genčiai tokio susilaikymo kiekvienas klanas, atlikdamas apeigas, kurias aprašysime vėliau, rūpinasi, kad augalas ar gyvūnas, kurio vardu jis vadinasi, augtų ir klestėtų, taip užtikrindamas kitiems klanams maisto išteklius. Tad reikėtų bent jau tarti, kad tapdamas kolektyviniu individualusis totemizmas iš pašaknų transformavosi, ir šią transformaciją paaiškinti.

Bet kaip tuomet paaiškinti, kad išskyrus tas vietas, kur totemizmas jau nyksta, dviejų tos pačios genties klanų totemai visuomet yra skirtingi? Regis, niekas nekliudė porai ar keletui tos pačios genties narių, net nesiejamų jokios giminystės, savo asmeniniu totemu pasirinkti tą pačią gyvūnų rūšį ir vėliau ją perduoti savo palikuonims. Juk ir šiandien pasitaiko, kad pora skirtingų šeimų turi tą pačią pavardę. Griežtai reglamentuotas būdas, pagal kurį totemai ir pototemiai yra paskirstyti pirmiausia tarp dviejų fratrijų, paskui tarp įvairių kiekvienos fratrijos klanų, aiškiai suponuoja socialinę sutartį, kolektyvinę organizaciją. Vadinasi, totemizmas yra kas kita negu individuali praktika, kuri bus spontaniškai išplitusi.

Beje, kolektyvinį totemizmą galima traktuoti kaip individualųjį totemizmą tik ignoruojant jų skirtumus. Pirmąjį kūdikis gauna gimdamas; tai jo civilinės būklės elementas. Antrasis įgyjamas gyvenimo tėkmėje; tam reikia atlikti apibrėžtą ritualą ir pakeisti savo būklę. Manoma, kad juos skiriantis atstumas sumažės tarp jų įspraudžiant lyg ir kokią tarpinę grandį – teisę kiekvienam totemo savininkui perduoti jį tam, kam patinka. Bet toks perdavimas visur kur yra retas, galima sakyti, išimtinis reiškinys; jį atlikti gali tik žyniai arba asmenys, apdovanoti ypatingomis galiomis[32]; šiaip ar taip, perdavimas esti tik per ritualines apeigas, kurių metu įvyksta tas virsmas. Tad reikėtų paaiškinti, kaip tai,

[32] Paties Hillo Touto žodžiais tariant: „(Asmeninį totemą) dovanoti arba perduoti gali tik tam tikri asmenys, tokie kaip šamanai arba pasižymintys didelėmis slaptingomis galiomis" (*J. A. I.*, XXXV, p. 146). Plg. Langlof Parker, *Op. cit.*, p. 29-30.

kas buvo vieno kito asmens prerogatyva, tapo visuotine teise; kaip tai, kas pirmiausia yra esminis virsmas individo religinėje ir moralinėje struktūroje, galėjo tapti šios struktūros elementu; pagaliau kaip perdavimas, kuris pradžioje buvo kokio nors rituralo pasekmė, vėliau pripažintas savaiminiu, vykstančiu aplinkybėms sąlygojant, be jokio žmogaus valios įsikišimo.

Savo interpretacijai pagrįsti Hillas Toutas remiasi tuo, kad kai kurie mitai klano totemui priskiria individualią kilmę: juose pasakojama, kad toteminę emblemą įgijęs tam tikras individas, kuris vėliau perdavė ją savo palikuonims. Bet pirmiausia šie mitai paimti iš Šiaurės Amerikos indėnų genčių, tai yra bendruomenių, pasiekusių gana aukštą kultūros pakopą. Kaip remiantis tokia nuo savo ištakų nutolusia mitologija bent kiek patikimai atkurti pirminį kokios nors institucijos pavidalą? Labai tikėtina, kad tarpinės priežastys rimtai iškreipė prisiminimą, kurį žmonės būtų galėję išsaugoti. Beje, šiems mitams pernelyg lengva priešpriešinti kitus, kurie tikrai atrodo esą ankstyvesni ir kurių reikšmė visiškai kitokia. Totemas čia vaizduojamas kaip pati būtybė, iš kurios yra kilęs klanas. Taigi totemas sudaro klano esmę; žmonės jį turi nuo pat gimimo, jis jų kūno ir kraujo dalis, o ne gautas iš išorės[33]. Negana to, pačiuose mituose, kuriais remiasi Hillas Toutas, aidi šios senovinės sampratos atgarsiai. Klano įkūrėjas eponimas ten iš tiesų yra žmogaus pavidalo, bet šis žmogus, praleidęs kažkokį laiko tarpą tarp tam tikros rūšies gyvūnų, galop su jais supanašėjęs. Žinoma, atėjo metas, kai sąmonė pernelyg subrendo, kad ir toliau pripažintų, jog žmonės galėję gimti iš gyvūno; tad protėvį gyvūną, dabar jau neįmanomą pavaizduoti, jie pakeitė žmogiška būtybe, bet įsivaizdavo, kad šis žmogus imitacija ar kitais būdais įgijo kai kurių animalinių bruožų. Taigi net ši vėlyva mitologija išlaikė ankstesnės epochos pėdsakų, kai klano totemas toli gražu nebuvo suvokiamas kaip individualus kūrinys.

Bet ši hipotezė ne tik iškelia rimtų loginių prieštaravimų; jai tiesiogiai prieštarauja tolesni faktai.

[33] Plg. Hartland, *Totemism and some Recent Discoveries*, *Folk-lore*, XI, p. 59 ir toliau.

Jei individualus totemas būtų pradinis reiškinys, jis turėtų būti tuo labiau išsivystęs ir neginčytinas, kuo primityvesnės būtų pačios bendruomenės, ir atvirkščiai, turėtų išryškėti, kaip jis traukiasi ir užleidžia vietą kitam toliau pažengusiose tautelėse. Tačiau iš tikrųjų yra atvirkščiai. Australų gentys atsilikusios kur kas labiau negu Šiaurės Amerikos gentys, ir vis dėlto kolektyviniam totemizmui Australijoje dirva palankesnė. *Daugumoje genčių viešpatauja vien tik kolektyvinis totemizmas, tuo tarpu nežinome nė vienos genties, kur būtų praktikuojamas vien individualusis totemizmas*[34]. Pastarasis būdingu pavidalu aptinkamas tik labai nedaugelyje genčių[35], ir tai dažniausiai rudimentinis. Tuomet jį sudaro individualios ir neprivalomos apeigos, neturinčios jokių bendrų požymių. Žyniai vieninteliai įstengia užmegzti paslaptingus ryšius su gyvūnais, su kuriais nėra susigiminiavę savaime. Paprasti žmonės šios privilegijos neturi[36]. Amerikoje, priešingai, kolektyvinis totemas išgyvena visišką nuosmukį; ypač Šiaurės vakarų bendruomenėse jo religinis pobūdis gerokai išblėsęs. Ir atvirkščiai, individualus totemas tose pačiose tautelėse turi svarbų vaidmenį. Jis laikomas itin veiksmingu ir yra tapęs tikra viešąja institucija. Vadinasi, jis būdingas labiau pažengusiai civilizacijai. Štai kaip veikiausiai paaiškinamas atvirkščias dalykas, kurį Hillas Toutas tariasi pastebėjęs sališų gentyje tarp tų dviejų totemizmo formų. Ten, kur kolektyvinis totemizmas visiškai išsivystęs, kito totemo beveik nėra, ir ne todėl, kad tas kitas būtų užleidęs vietą pirmajam, o atvirkščiai – kadangi nėra kaip reikiant susidariusios jo egzistencijai būtinos sąlygos.

Bet dar labiau krinta į akis tai, kad individualusis totemizmas, užuot davęs pradžią klano totemizmui, šį suponuoja. Jisai

[34] Galbūt išskyrus kurnajų gentį; beje, šioje gentyje, be asmeninių totemų, dar esama seksualinių totemų.

[35] Votjobalukų, buandikų, viradjurių, juinų ir kaimyninėse Mariborou (Kvinslendas) gentyse. Žr. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 114-147; Mathew *J. of R. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291. Plg. Thomas, *Further Notes on M. Hill Tout's Views of Totemism* in *Man*, 1904, p. 85.

[36] Toksai yra euahlajų atvejis bei asmeninio totemizmo atvejai, Howitto nurodyti žr. *Australian Medicine Men* in *J. A. I.*, XVI, p. 34, 45 ir 49-50.

atsirado ir veikia kolektyvinio totemizmo rėmuose: yra jo sudedamoji dalis. Iš tikrųjų, ir pačiose bendruomenėse, kur jis vyrauja, naujokai neturi teisės asmeniniu totemu pasiimti kokio nori gyvūno – kiekvienam klanui yra paskirtas tam tikras nustatytų rūšių skaičius, ir tik iš jų galima rinktis. Užtat tos, kurios jam tokiu būdu priklauso, yra išskirtinai jo nuosavybė; svetimo klano nariai negali jų pasisavinti[37]. Manoma, kad jos palaikančios glaudžius priklausomybės ryšius su rūšimi, kuri yra viso klano totemas. Tam tikrais atvejais tuos ryšius netgi įmanoma įžiūrėti: individualus totemas atstovauja kolektyvinio totemo daliai arba atskiram jo aspektui[38]. Votjobalukų gentyje kiekvienas klano narys asmeninius savo bendrų totemus laiko truputį lyg ir savais[39]; tad veikiausiai tai yra pototemiai. O juk pototemis suponuoja totemą, lygiai kaip rūšis suponuoja giminę. Taigi pirmasis istorijoje aptinkamas religijos pavidalas prieš mus iškyla ne kaip aktyvus viešosios religijos pradas, o priešingai, kaip paprastas jos aspektas. Kultas, kurį individas susikuria pats sau ir tam tikra prasme pačiame savo viduje, anaiptol nebūdamas kolektyvinio kulto daigas, tėra kolektyvinis kultas, pritaikytas individo poreikiams.

[37] Miss Fletcher, *A Study of the Omaha Tribe*, in *Smithsonian Report for* 1897, p. 586; Boas, *The Kwakiutl*, p. 322. Taip pat *V^th Rep. of the Committee... of the N. W. Tribes of the Dominion of Canada, B. A. A. S.*, p. 25; Hill Tout, *J. A. I.*, XXXV, p. 148.

[38] Asmeniniai skirtingų *gentes* vardai, sako Boasas apie tlingitus, yra kilę iš jų abipusiškų totemų, kur kiekvienas *gens* turi savo specialius vardus. Ryšys tarp vardo ir totemo (kolektyvinio) kartais nelabai aiškus, bet jis visuomet yra (*V^th Rep. of the Committee...*, p. 25). Tas faktas, jog individualūs vardai yra klano nuosavybė ir apibūdina jį taip pat patikimai kaip totemas, pastebimas ir irokėzų gentyje (Morgan, *Ancient Society*, p. 78); vijandotų gentyje (Powell, *Wyandot Government*, in *I^st Rep.*, p. 59); šonių, sokų, foksų gentyse (Morgan, *Ancient Society*, p. 72, 76-77); omahų gentyje (Dorsey, *Omaha Sociology*, in *III^d Rep.*, p. 227 ir toliau). Taigi tarp vardų ir asmeninių totemų esama ryšio (žr. aukščiau, p. 173).

[39] „Pavyzdžiui, – sako Mathew, – jei paklausite vartvurtų genties žmogų, koks yra jo totemas, jis pirma jums nurodys savo asmeninį totemą, bet labai gali būti, kad paskui išvardys kitus asmeninius savo klano totemus" (*J. of the Roy. Soc. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 291).

III

Viename vėlesnių darbų[40], kurį jam įkvėpė Spencerio ir Gilleno veikalai, Frazeris pabandė totemizmą paaiškinti naujai, kitaip negu aiškino anksčiau ir mes ką tik aptarėme. Šis aiškinimas paremtas tokiu postulatu: aruntų totemizmas yra pats pirmas iš visų mums žinomų; Frazeris netgi sako, kad tas totemizmas beveik nesiskiria nuo tikrai ir absoliučiai pirminio tipo[41].

Keista, kad totemai čia susiję ne su žmonėmis ir apibrėžtomis žmonių grupėmis, o su vietovėmis. Kiekvienas totemas iš tiesų turi savo centrą tam tikroje apibrėžtoje vietoje. Manoma, kad čia linkusios įsikurti pirmųjų protėvių sielos, žiloje senovėje sudariusios toteminę grupę. Šičia ir esanti šventovė, kur laikomos čuringos; šičia ir atliekamas kultas. Šis geografinis totemų išsidėstymas irgi sąlygoja klanų susidarymo pobūdį. Vaiko totemas nėra jo tėvo ar motinos totemas, o tas, kurio centras – vieta, kur jo motina tariasi pajutusi pirmuosius būsimos motinystės požymius. Nes aruntas, sakoma, tiksliai nesuvokia ryšio tarp gimimo ir lytinio akto[42]; jis įsitikinęs, kad moteris pastoja tarytum per kažkokį mistinį apvaisinimą. Jo nuomone, tai reiškia, kad protėvio siela prasiskverbė į moters kūną ir ten virto naujos gyvybės pradu. Taigi moteris, pajutusi pirmuosius kūdikio krustelėjimus, įsivaizduoja, kad ką tik į ją prasiskverbė viena iš sielų, įsikūrusių toje vietoje, kur ji dabar yra. O kadangi po to gimęs kūdikis

[40] *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, in *The Fortnightly Review*, 1905 liepa, p. 162 ir toliau, ir rugsėjis, p. 452. Plg. to paties autoriaus *The Origin of Totemism, Ibid.*, 1899 balandis, p. 648, ir gegužė, p. 835. Pastarieji straipsniai, truputį ankstesni, vienu punktu skiriasi nuo pirmųjų, tačiau teorijos esmė nėra iš pagrindų skirtinga. Vieni ir kiti vėl pakartoti žr. *Totemism and Exogamy*, I, p. 89-172. Ta pačia prasme žr. Spencer et Gillen, *Some Remarks on Totemism as applied to Australian Tribes*, in *J. A. I.*, 1899, p. 275-280, ir Frazerio pastabas ta pačia tema, *Ibid.*, p. 281-286.

[41] „Ko gero, galėtume... pasakyti, kad tai tėra vienas žingsnis į šalį nuo originalaus pavyzdžio, visiškai primityvus totemizmo tipas" (*Forth. Rev.*, 1905 rugsėjis, p. 455).

[42] Šia prasme Strehlow teiginį patvirtina Spencerio ir Gilleno liudijimai (*II, p. 52*). Priešinga prasme žr. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 190.

yra ne kas kita kaip tas persikūnijęs protėvis, jo totemas būtinai yra tas pats kaip to protėvio; tai yra jo klaną sąlygoja vietovė, kur jis, manoma, buvęs mistiškai pradėtas.

Vadinasi, pirmapradžiam totemizmo pavidalui atstovaująs toks vietinis totemizmas; juos daugių daugiausia skiriąs labai trumpas tarpsnis. Štai kaip Frazeris aiškina jo atsiradimą.

Tą akimirką, kai moteris pasijunta nėščia, ji tikriausiai pagalvoja, kad dvasia, kuri, jos manymu, į ją įsiskverbė, atkeliavusi iš aplinkinių daiktų, ypač iš vieno tų, kurie tuo metu buvo patraukę jos dėmesį. Taigi jei ji rinko kokius nors augalus ar stebėjo kokį gyvūną, tai tikės, kad į ją įsiskverbė to gyvūno ar to augalo siela. Savo nėštumą ji pirmiausia bus linkusi susieti su maisto produktais, kuriuos ką tik vartojo. Jei ji neseniai valgė emu mėsos ar jamsų, tai neabejos, kad joje užsimezgė ir vystosi emu arba jamsai. Tad visiškai natūralu, kad kūdikis savo ruožtu bus laikomas lyg ir kokiais jamsais ir emu, kad jis pats save laikys vienos rūšies su šiais gyvūnais ar augalais, reikš jiems palankumą bei pagarbą, neleis sau jų valgyti ir t. t.[43] Nuo tada egzistuoja totemizmas su savo esminiais bruožais: tokią sąvoką čiabuvis susidaro apie kartą, kuri jį tariamai bus pagimdžiusi, ir štai todėl Frazeris pradinį totemizmą vadina *konceptualiuoju*.

Iš šio pirminio tipo esą ir kilusios visos kitos totemizmo formos. „Jeigu kelios moterys viena po kitos toje pačioje vietoje ir tomis pačiomis aplinkybėmis pastebės motinystės požymius, bus tariama, kad ši vieta yra lankoma nepaprastų dvasių, ir taip laikui bėgant toji sritis įgis toteminius centrus ir bus suskirstyta į toteminius rajonus"[44]. Štai kaip atsiradęs vietinis aruntų totemizmas. Kad vėliau totemai atsiskirtų nuo savo teritorinio pagrindo, pakaks įsivaizduoti, jog protėvių sielos, užuot ir toliau

[43] Labai artimą tam mintį jau išreiškė Haddonas savo *Address to the Anthropological section* (*B. A. A. S.*, 1902, p. 8 ir toliau). Jis suponuoja, kad kiekviena vietinė grupė pradžioje ypač buvo įpratusi į kažkokį maistą. Augalas ar gyvūnas, buvęs pagrindinis maisto produktas, esą tapęs grupės totemu.

Visi šie aiškinimai, žinoma, perša prielaidą, kad draudimas valgyti toteminį gyvūną nebuvo pirminis; pirma jo netgi būta priešingo nurodymo.

[44] *Fortn. Rev.*, 1905 rugsėjis, p. 458.

įsitvirtinusios kokioje nors apibrėžtoje vietoje, gali laisvai klajoti po visą teritoriją ir taip klajodamos sekioja to paties kaip jos totemo vyrus ir moteris. Tuomet moteris galės būti apvaisinta savo pačios ar savo vyro totemo dvasios net ir būdama kitoje toteminėje srityje. Įsivaizdavus, kad šitaip jaunąją sutuoktinę sekioja vyro ar žmonos protėviai, tykodami progos persikūnyti, vaiko totemas bus arba tėvo, arba motinos totemas. Iš tiesų, kaip tik taip gnanjai ir umbajai – viena pusė – ir urabunai – kita pusė – aiškina savo giminystės ryšių struktūrą.

Bet ši teorija, kaip ir Tyloro, paremta logine klaida. Kad galėtum įsivaizduoti žmonių sielas esant gyvūnų ar augalų sielomis, jau reikėjo tikėti, jog žmogus tai, ką jis turi esmingiausia, yra pasisavinęs arba iš gyvūnų, arba iš augalų pasaulio. O juk šis tikėjimas kaip tik yra vienas tų, kurie sudaro totemizmo pagrindą. Pateikti jį kaip neginčijamą faktą reiškia suteikti sau tai, ką dar reikėtų aiškintis.

Kita vertus, šiuo požiūriu religinis totemo pobūdis visiškai nepaaiškinamas, nes migloto tikėjimo neaiškia žmogaus ir gyvūno giminyste nepakanka kultui pagrįsti. Galų gale tokia atskirų sričių maišatis negali padalyti pasaulio į profanišką ir sakralų. Tiesa, ištikimas sau iki galo, Frazeris atsisako totemizme įžvelgti religiją ta dingstimi, jog čia nesą nei dvasinių būtybių, nei maldų kalbėjimo, nei prašymo, nei aukojimo ir t. t. Anot jo, tai tik magiška sistema; joje jis regi tarytum kokį menką ir klaidingą mokslą, pirmas pastangas atskleisti daiktų dėsnius[45]. Bet mes žinome, kas šioje koncepcijoje – tiek religijos, tiek magijos – klaidinga. Religija yra jau tada, kai tik tai, kas sakralu, atsiskiria nuo to, kas profaniška, o mes matėme, kad totemizmas – labai didelė sakralių daiktų sistema. Taigi jį paaiškinti reiškia parodyti, kodėl šie daiktai buvo pažymėti tokio pobūdžio ženklu[46]. O juk toks klausimas net nėra pateiktas.

[45] *Fortn. Rev.*, 1899 gegužė, p. 835, ir 1905 liepa, p. 162 ir toliau.

[46] Vis dar tebeįžvelgdamas totemizme kažkokią magišką sistemą, Frazeris pripažino, jog čia kartais aptinkamos pirmosios užuomazgos, taip sakant, religijos (*Fortn. Rev.*, 1905 liepa, p. 163). Tad, pagal jį, religija esą kilusi iš magijos, žr. *Golden Bough*, I, p. 75-78.

Bet galutinai šią sistemą sugriauna tai, kad šiandien neįmanoma apginti postulato, kuriuo ji remiasi. Visa Frazerio argumentacija iš tiesų suponuoja, kad lokalinis, vietinis aruntų totemizmas yra primityviausias, kokį tik žinome, o svarbiausia – kur kas ankstesnis už paveldimąjį ar tėvo, ar motinos linija totemizmą. O juk vien iš faktų, pateiktų pirmajame Spencerio ir Gilleno veikale, galėjome numanyti, kad aruntų tautelės istorijoje būta laikotarpio, kai totemai, užuot siejami su vietovėmis, buvo perduodami iš motinos vaikams paveldėjimo keliu[47]. Šią prielaidą galutinai įrodo nauji Strehlow atskleisti faktai[48], kurie, beje, kaip tik patvirtina ankstesnius Schulze's stebėjimus[49]. Iš tų dviejų autorių sužinome, kad dar ir dabar kiekvienas aruntas, be savo vietinio totemo, turi kitą, nepriklausomą nuo jokių geografinių sąlygų, kurį jis yra gavęs pagal kilmės teisę: savo motinos totemą. Antrąjį totemą, visai kaip pirmą, čiabuviai laiko lyg ir kokia draugiška ir globėjiška galia, parūpinančia jiems maisto, įspėjančia dėl gresiančių pavojų ir t. t. Jie turi teisę dalyvauti jo kulte. Per laidotuves lavonas guldomas taip, kad jo veidas būtų atgręžtas į tą vietovę, kur yra toteminis jo motinos centras. Vadinasi, tam tikra prasme tas centras yra ir velionio toteminis centras. Ir iš tiesų, jam suteikiamas *tmara altjira* vardas, kuris reiškia: man palankaus totemo stovyklavietė. Taigi aišku, kad aruntų gentyje motinos linija paveldimas totemizmas nėra antrinis, po vietinio totemizmo, o priešingai, tikriausiai einantis prieš jį. Juk motinos totemas šiandien teatlieka šalutinį, papildomą vaidmenį; tai antrinis totemas, todėl jis ir galėjo praslysti pro akis tokiems įdėmiems ir prityrusiems stebėtojams kaip Spenceris ir Gillenas. Bet kad jis šitaip išsilaikė antrajame plane, dubliuodamas vietinį totemą, tai, matyt, būta laikotarpio, kai pirmą-

[47] *Sur le totemisme*, in *Année Sociol.*, V, p. 82-121. Plg. tuo pačiu klausimu Hartland, *Presidential Address* in *Folk-lore*, XI, p. 75; A. Lang, *A Theory of Arunta Totemism* in *Man*, 1904, Nr. 44; *Conceptional Totemism and Exogamy*, *Ibid.*, 1907, Nr. 55; *The Secret of the Totem*, sk. IV; N. W. Thomas, *Arunta Totemism*, in *Man*, 1904, Nr. 68; P. W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den Australischen Stämmen*, in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 866 ir toliau.

[48] *Die Aranda*, II, p. 57-58.

[49] Schulze, *Loc. cit.*, p. 238-239.

ją vietą religiniame gyvenime galėjo užimti būtent jis. Tai totemas, iš dalies smukęs, tačiau primenantis laikotarpį, kai toteminė aruntų organizacija labai skyrėsi nuo nūdienės. Taigi visa Frazerio konstrukcija pasirodo besanti pakirsta iš pagrindų[50].

IV

Nors Andrew Langas energingai neigė šią Frazerio teoriją, toji, kurią siūlo jis pats savo paskutiniuose veikaluose[51], ne vienu punktu priartėja prie pastarosios. Ir jis visą totemizmą traktuoja kaip tikėjimą tarytum kokiu žmogaus ir gyvūno sambūviu. Bet aiškina tai kitaip.

Langas totemizmą ištisai kildina iš to, kad totemas yra vardas. Vos tik susibūrus žmonių grupėms[52], kiekviena jų esą pajutusi poreikį vieną nuo kitos skirti kaimynines grupes, su kuriomis palaikė ryšius, ir tuo tikslu davė jiems skirtingus vardus. Tie vardai dažniausiai paimti iš aplinkinės faunos ir floros, nes gyvūnus ir augalus lengva parodyti gestais arba pavaizduoti piešiniais[53]. Didesnis ar mažesnis žmogaus panašumas į vieną ar kitą iš tų objektų nulemia, kaip tie kolektyviniai vardai pasiskirsto tarp grupių[54].

[50] *Totemism and Exogamy* (IV, p. 58-59) išvadoje Frazeris, tiesa, teigia, jog egzistuoja totemizmas, dar ankstesnis negu aruntų: tą totemizmą Riversas tyrinėjo Bankso salose (*Totemism in Polynesia and Melanesia*, in J. A. I., XXXIX, p. 172). Aruntų gentyje motiną apvaisinanti protėvio dvasia; Bankso salose, kaip suponuoja teorija, tai gyvūno ar augalo dvasia. Bet kadangi aruntų protėvių dvasios yra augalų ar gyvulių pavidalo, skirtumas visai menkas. Todėl mes savo apžvalgoje į tai ir neatsižvelgėme.

[51] *Social Origins*, Londres, 1903, ypač VIII skyrius, pavadintas *The Origin of Totem Names and Beliefs*, ir *The Secret of the Totem*, Londres, 1905.

[52] Ypač savo *Social Origins* Langas bando spėlioti, kokį pavidalą tikriausiai turėjusios tos pirmosios grupės; mums atrodo bereikalinga kartoti tas hipotezes, neturinčias įtakos jo totemizmo teorijai.

[53] Šiuo požiūriu Langas priartėja prie Julijaus Piklerio teorijos (Žr. Pikler et Szomlo, *Der Ursprung des Totemismus. Ein Beitrag zur materialistischen Geschichtstheorie*, Berlin, 36 p. in-8). Abi hipotezės skiriasi tuo, kad Pikleris daugiau reikšmės teikia piktografiniam vardo atvaizdui negu pačiam vardui.

[54] *Social Origins*, p. 166.

Tuo tarpu visiems žinoma, kad „primityviai sąmonei vardus ir jais pažymėtus daiktus sieja mistinis, transcendentinis ryšys"[55]. Pavyzdžiui, žmogaus vardas nėra suvokiamas kaip paprastas žodis, tarsi sutartinis ženklas, o kaip esminė paties individo dalis. Taigi gyvūno vardu vadinęsis žmogus būtinai tikėjo pats turįs būdingiausius to gyvūno bruožus. Šis tikėjimas įsitvirtino juo lengviau, kad šių vardų istorinė kilmė nutolo ir išblėso iš atminties. Kad sąmonei būtų lengviau įsivaizduoti tą keistą žmogaus prigimties dviprasmiškumą, susiformavo mitai. Jį aiškinant įsivaizduota, kad gyvūnas yra žmogaus protėvis ar kad iš bendro protėvio yra kilę jie abu. Štai šitaip esą užsimezgę giminystės ryšiai, kaip manoma, siejantys kiekvieną klaną su tam tikra daiktų rūšimi, kurios vardu jis vadinasi. O juk mūsų autoriui atrodo, kad paaiškinus šios neįtikėtinos giminystės ištakas totemizmas nebeturi jokių paslapčių.

Bet iš kur atsiradęs religinių tikėjimų ir toteminių apeigų pobūdis? Juk tai, kad žmogus tariasi esąs tam tikros rūšies gyvūnas, nepaaiškina, kodėl jis priskiria šiai rūšiai nuostabias savybes ir svarbiausia – kodėl jis atlieka tikro kulto apeigas tiems atvaizdams, kurie tą rūšį simbolizuoja. Į šį klausimą Langas atsako taip pat kaip Frazeris: neigdamas, kad totemizmas esąs religija. „Australijoje aš nerandu, – sako jis, – jokio religinių apeigų pavyzdžio, kur esmę sudarytų meldimasis totemui, jo maitinimas ar laidojimas"[56]. Totemizmas galėjęs tarsi susigundyti ir įsilieti į tikrai religinių koncepcijų sistemą tiktai vėlesniu laikotarpiu ir tada, kai jau buvo susiformavęs. Pagal vieną Howitto pastabą[57], kai čiabuviai imasi aiškinti totemines institucijas, jie jų nepriskiria nei patiems totemams, nei žmogui, o kažkokiai antgamtinei būtybei, tokiai kaip Bunjilas ar Bajamė. „Jei mes sutinkame su šiuo teiginiu, – sako Langas, – mums atsiskleidžia vienas religinio totemizmo šaltinis. Totemistas paklūsta Bunjilo nurodymams, kaip kretiečiai paklusdavo dieviškiesiems įsakymams, kuriuos Dzeusas duodavęs Minojui". O juk šių didžių

[55] *The Secret of the Totem*, p. 121; plg. p. 116, 117.

[56] *The Secret of the Totem*, p. 136.

[57] *J. A. I.*, août 1888, p. 53-54. Plg. *Nat. Tr.*, p. 89, 488, 498.

dievybių sąvoka, anot Lango, susiformavo už totemizmo sistemos ribų; taigi šioji nesanti religija pati savaime, ji tik įgavusi religingumo atspalvį sąlytyje su religija tikrąja šio žodžio prasme.

Bet patys šie mitai prieštarauja Lango susidarytai totemizmo koncepcijai. Jeigu australai toteme tebūtų įžvelgę tik žmogišką, profanišką daiktą, jiems nebūtų atėję į galvą paversti jį dieviška institucija. Jeigu jie pajuto poreikį priskirti jį dievybei, vadinasi, teikia jam sakralinį pobūdį. Taigi šios mitologinės interpretacijos įrodo religinę totemizmo prigimtį, bet jos nepaaiškina.

Beje, Langas pats suvokia, jog šio sprendimo negali pakakti. Jis pripažįsta, kad toteminiai daiktai traktuojami su religine pagarba[58]; kad kaip tik gyvūno kraujas, kaip, beje, ir žmogaus kraujas, saistomas gausingų draudimų, arba, jo žodžiais, tabu, kurių ši daugiau ar mažiau vėlyva mitologija negali paaiškinti[59]. Bet tuomet iš kur jie atsirado? Štai kaip į šį klausimą atsako Langas: „Kai tik gyvūnų vardais pavadintos grupės išugdė visuotinai paplitusius tikėjimus apie *wakan* ir *mana* arba apie mistinį, sakralų kraujo pobūdį, lygia greta turėjo pasirodyti ir įvairūs toteminiai tabu"[60]. Žodžiai *wakan* ir *mana*, kaip pamatysime kitame skyriuje, apima ir pačią sakralumo sąvoką; vienas paimtas iš sijų kalbos, kitas iš Melanezijos tautų kalbos. Paaiškinti sakralų toteminių daiktų pobūdį jį postuluojant – tai atsakyti į klausimą klausimu. Reikėtų parodyti, iš kur atsirado toji *wakan* sąvoka ir kaip ji pritapo prie totemo ir viso to, kas iš jo išplaukia. Kol nėra atsakyta į šiuos du klausimus, niekas nėra paaiškinta.

[58] „*With reverence*" (su pagarba. – *Vert. past.*), kaip sako Langas (*The Secret of the Totem*, p. 111).

[59] Prie šių tabu Langas prideda tuos, kurie sudaro egzogaminių apeigų pagrindą.

[60] *Ibid.*, p. 136-137.

V

Apžvelgėme pagrindinius toteminių tikėjimų aiškinimus[61], stengdamiesi išsaugoti kiekvieno jų individualumą. Bet dabar, kai šis nagrinėjimas baigtas, galime pažymėti, kad visoms šioms sistemoms be išimties tinka bendra kritika.

Laikantis pažodinių formuluočių, šios sistemos, regis, pasiskirsto į dvi grupes. Vieni (Frazeris, Langas) neigia religinį totemizmo pobūdį, o tai reiškia neigti faktus. Kiti jį pripažįsta, bet tariasi galį paaiškinti kildindami iš kažkokos ankstesnės religijos, iš kurios esą atsiradęs totemizmas. Po teisybei šis skirtumas tėra tariamas: pirmoji kategorija įsiterpia į antrąją, antroji – į pirmąją. Nei Frazeris, nei Langas negalėjo išlaikyti savo požiūrio iki galo ir paaiškinti totemizmo, tarsi jis nebūtų religija. Jie buvo priversti į savo paaiškinimus įtraukti religinio pobūdžio sąvokas. Ką tik matėme, kaip Langas turėjo panaudoti sakralumo idėją, tai yra kardinalią kiekvienos religijos idėją. Frazeris savo ruožtu tiek vienoje, tiek kitoje teorijoje, kurias paeiliui siūlė, atvirai apeliavo į sielos ar dvasios idėją, nes pagal jį totemizmas esą kilęs arba iš to, kad žmonės tarėsi galį saugiai įkurdinti savo sielą kokiame nors istoriniame objekte, arba iš to, kad priskyrė prasidėjimą tarytum kokiam dvasiniam apvaisinimui, kurio faktorius esanti dvasia. Tačiau siela, juo labiau dvasia yra sakralūs dalykai, ritualiniai objektai, tad jų išreiškiamos sąvokos iš esmės yra religinės, taigi, nors Frazeris ir daro iš totemizmo grynai magišką sistemą, jam irgi tepavyksta jį paaiškinti siejant su kita religija.

Atskleidėme tiek natūrizmo, tiek animizmo trūkumus; taigi negalima jais remtis, kaip elgėsi Tyloras ir Jevonsas, ir nesusidurti su tomis pačiomis prieštaromis. Ir vis dėlto nei Frazeris, nei Langas, regis, nenumato jokios kitos galimos hipotezės[62].

[61] Nešnekėjome apie Spencerio teoriją. Bet juk ji tėra atskiras atvejis bendros teorijos, kuria jis paaiškina, kaip mirusiųjų kultas virsta gamtos kultu. Kadangi tą jau buvome išdėstę, būtume galėję tik pasikartoti.

[62] Nebent kad Langas didžiųjų dievų idėją kildina iš kito šaltinio: kaip sakėme, ji bus atsiradusi lyg ir iš kokio pirmapradžio apreiškimo. Tačiau aiškindamas totemizmą Langas šios idėjos neįterpia.

Antra vertus, žinome, kad totemizmas glaudžiai susijęs su pačia primityviausia, kokia tik mums žinoma ir net, labai gali būti, kokia tik įmanoma suvokti, socialine organizacija. Tarti, jog prieš jį būta kažkokios kitos religijos, nuo jo besiskiriančios ne tik savo pakopa, reikštų atmesti stebėjimų duomenis ir leistis į ginčytiną ir nepatikrinamą spėlionių sritį. Norint ir toliau sutikti su ligtolinėmis išvadomis, reikia, teigiant religinę totemizmo prigimtį, uždrausti sau traktuoti jį kaip religiją, skirtingą nuo jo paties. Tai nereiškia, kad čia gali kilti klausimas priskirti jam kaip priežastis idėjas, kurios nebūtų religinės. Bet tarp vaizdinių, sudarančių genezę, kurios pasekmė jis yra, gali būti tokių, kurie patys savaime ir tiesiogiai yra religinio pobūdžio priežastis. Jų mums ir reikia ieškoti.

Šeštas skyrius

Šių tikėjimų kilmė (tęsinys)

Prado, arba toteminės manos, sąvoka ir jėgos samprata

Kadangi individualusis totemizmas yra vėlesnis už klano totemizmą ir, regis, netgi iš jo kilęs, jį pirmiausia ir reikėtų apžvelgti. Bet kadangi mūsų atlikta analizė išskaidė jį į daugybę tikėjimų, kurie gali atrodyti nevienalyčiai, prieš toliau pasistūmėjant būtina išsiaiškinti, kas juos vienija.

I

Matėme, kad totemizmas į pirmą vietą stato daiktus, kuriuos pripažįsta esant šventais totemo atvaizdais; po jų eina gyvūnai ir augalai ir galiausiai to klano nariai. Kadangi visi tie daiktai sakralūs tuo pačiu pagrindu, nors ir nevienodai, jų religinis pobūdis negali remtis jokiomis atskiromis savybėmis, kurios juos vienus nuo kitų skiria. Tam tikra gyvūnijos ar augalijos rūšis yra pagarbios baimės objektas ne dėl savo specifinių savybių, nes žmonės – klano nariai gamtos apdovanoti tuo pačiu, nors ir truputį menkiau, ir paprastas to paties augalo ar gyvūno atvaizdas įkvepia dar ryškesnę pagarbą. Tokie jausmai, kuriuos tos įvairios daiktų rūšys sužadina tikinčiojo sąmonėje ir kurie daro jų prigimtį sakralią, žinoma, gali kilti tik iš vieno prado, kuris jiems visiems be išimties yra bendras, tiek toteminėms emblemoms, tiek klano nariams ir individams tos rūšies, kuri yra totemas. Iš tikrųjų kultas nukreipiamas į šį bendrą pradą. Kitaip tariant, totemizmas yra tikėjimas ne tam tikrais gyvūnais, žmonėmis ar atvaizdais, bet kažkokia anonimine, beasmene jėga, glūdinčia kiekvienoje tų būtybių, tačiau nė su viena jų nesumištančia. Niekas jos neturi visos ištisai; visi turi po jos dalį. Ji tokia nepriklausoma nuo atskirų subjektų, į kuriuos įsikūnija, kad egzistuoja pirma jų, taip pat ir juos pergyvena. Individai miršta, kartos pasitraukia, jas pakeičia kitos, bet ši jėga visada išlieka gyva, panaši į

save pačią. Ji įkvepia gyvybę nūdienėms kartoms, kaip įkvėpdavo vakarykštėms, kaip įkvėps rytdienos kartoms. Vartojant šį žodį itin plačia prasme, galima būtų pasakyti, kad toji jėga yra dievas, kurį garbina kiekvienas toteminis kultas. Tik tas dievas beasmenis, bevardis – be istorijos, priklausantis pasaulio prigimčiai, pasklidęs begalinėje daiktų gausybėje.

Ir vis dėlto taip mes tesusidarome netobulą sampratą apie šios bemaž dieviškos esybės realų visur buvimą. Ji pasklidusi ne tik visoje toteminėje rūšyje, visame klane, visuose objektuose, simbolizuojančiuose totemą: jos veikmės ratas siekia toliau. Iš tikrųjų, matėme, kad, be ypatingai šventų daiktų, visi tie, kurie priskiriami klanui kaip pagrindinės totemo dalys, tam tikra prasme turi bendrą pobūdį. Jie taip pat turi kažką religiška, nes kai kuriuos jų saugo draudimai, o kiti kulto apeigose atlieka apibrėžtas funkcijas. Šis religiškumas savo prigimtimi nesiskiria nuo to, kurį turi totemas, kuriam jie yra priskirti; jis neišvengiamai kyla iš to paties prado. Taigi toteminis dievas – pakartojant metaforinį posakį – yra juose taip pat, kaip yra rūšyje, kuri yra totemas, ir klano nariuose. Matyti, kaip jis skiriasi nuo būtybių, kuriose yra įsikūręs, nes jis yra tokios daugybės skirtingų būtybių siela.

Bet šios beasmenės jėgos australas neįsivaizduoja abstrakčiu pavidalu. Veikiamas priežasčių, kurias turėsime išsiaiškinti, jis buvo priverstas suvokti ją kaip gyvūno ar augalo rūšis, vienu žodžiu, kaip apčiuopiamą konkretų daiktą. Štai kokia totemo esmė: jis tėra materialus pavidalas, per kurį vaizduotėje išryškėja ši nemateriali substancija, ši energija, sklindanti per įvairiausias nevienarūšes būtybes, ir ji viena tėra tikrasis kulto objektas. Taip lengviau suprasti, ką nori pasakyti čiabuvis, tvirtindamas, kad, pavyzdžiui, varno fratrijos žmonės yra varnai. Jis neturi galvoje to, kad tai varnai paprasta ir empirine šio žodžio prasme, o kad juose visuose esama prado, sudarančio tai, ką jie turi esmingiausia, bendra su to paties vardo gyvūnu ir kas yra suvokiama po išoriniu varno pavidalu. Taigi pasaulis, toks, kokį jį suvokia totemizmas, yra persmelktas, pažadintas gyvenimui tam tikro skaičiaus jėgų, kurias vaizduotė regi pavidalais, pasiskolintais, bemaž be išimčių, arba iš gyvūnijos, arba iš augalijos: jų yra tiek, kiek klanų gentyje, ir kiekvienas

cirkuliuoja per tam tikras kategorijas daiktų, kurių esmė ir gyvybinis pagrindas ji yra.

Kai mes apie šiuos pradus sakome, kad tai yra jėgos, žodį vartojame ne metaforiškai; jie veikia kaip tikros jėgos. Tam tikra prasme tai netgi materialios jėgos, mechaniškai sukeliančios fizines pasekmes. Jeigu individas užmezga su jomis kontaktą be atitinkamų atsargumo priemonių, jį ištinka šokas, panašiai kaip nuo elektros iškrovos. Kartais atrodo, kad jos suvokiamos kaip kažkokios srovės, kurios veržiasi per smailus galus[1]. Prasiskverbusios į organizmą, kuris nėra skirtas joms priimti, jos automatiškai sukelia ten ligą ir mirtį[2]. Jos yra gyvybinis pradas aplink žmogų, o ne jame; jos padeda, kaip pamatysime[3], užtikrinti rūšių reprodukciją. Jomis remiasi visuotinė gyvybė.

Bet greta fizinio aspekto joms būdingas ir moralinis pobūdis. Paklaustas, kodėl atlieka savo ritualus, čiabuvis atsako, kad juos visuomet atlikdavę jo protėviai ir jis privaląs sekti jų pavyzdžiu[4]. Taigi jis vienaip ar kitaip elgiasi su toteminėmis būtybėmis ne tik todėl, kad čia įsikūrusios jėgos yra pavojingos fiziškai, o ir todėl, kad jaučiasi moraliai įpareigotas taip elgtis; jis mano paklūstąs kažkam įsakmiam, atliekąs kažkokią pareigą. Šventosioms esybėms jis jaučia ne tik baimę, bet ir pagarbą. Beje, totemas – klano moralinio gyvenimo šaltinis. Visos būtybės, kurias sieja tas pats toteminis pradas, tariasi tuo pačiu tarytum moraliai vienos su kitomis susijusios; vienos kitoms jos turi tam tikrų apibrėžtų priedermių: padėti, keršyti ir t. t.; šios pareigos ir sudaro jų giminystę. Taigi toteminis pradas, būdamas materiali jėga, drauge yra ir moralinė galia: todėl pamatysime, kad jis lengvai virsta dievybe tikrąja šio žodžio prasme.

Beje, čia nėra nieko, kas totemizme būtų neįprasta. Netgi pažangesnėse religijose galbūt nėra dievo, kuris nebūtų išsaugojęs

[1] Pavyzdžiui, viename kvakiutlių mite herojus protėvis perveria priešo galvą, ištiesdamas į jį pirštą (Boas, *V^th Rep. on the North. Tribes of Canada, B. A. A. S.*, 1889, p. 30).

[2] Informaciją šiam teiginiui paremti rasime p. 138, past. 1, ir p. 357, past.1.

[3] Žr. d. II, sk. II.

[4] Žr., pavyzdžiui, Howitt, *Nat. Tr.*, p. 482; Schurmann, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln*, in Woods, *Nat. Tr. of S. Australia*, p. 231.

kažko iš to dviprasmiškumo ir kuris kartu neatliktų tiek kosminių, tiek moralinių funkcijų. Būdama dvasinė disciplina, kiekviena religija drauge yra kažkokia technika, leidžianti žmogui su didesniu pasitikėjimu stoti prieš pasaulį. Juk net krikščioniui Dievas Tėvas yra fizinės tvarkos sergėtojas, o drauge ir įstatymų leidėjas bei žmogaus elgesio teisėjas.

II

Galbūt iškils klausimas, ar šitaip interpretuodami totemizmą mes nepriskiriame primityvui idėjų, pranokstančių jo sąmonės ribas. Ir, žinoma, negalime teigti, kad jis įsivaizduoja šias jėgas taip santykinai aiškiai, kaip mes privalėjome daryti savo analizėje. Mes galime aiškiai parodyti, kad šią sąvoką apima tikėjimų visuma ir kad ji yra aukščiau jų; tačiau negalėtume pasakyti, kiek toji sąvoka yra akivaizdžiai sąmoninga ir kiek, atvirkščiai, tėra numanoma ir miglotai nujaučiama. Nėra kaip patikslinti, kiek tokia sąvoka kaip ši gali ryškėti tose blausiose sąmonėse. Šiaip ar taip, yra kas aiškiai parodo, kad ji niekuo nepranoksta primityvios mąstysenos, yra kas, nors atvirkščiai, patvirtina mūsų ką tik gautą rezultatą: tai tas faktas, kad tiek bendruomenėse, giminingose australų gentims, tiek pačiose australų gentyse aptinkame, ir neginčijamu pavidalu, sampratas, kurios nuo ankstesnės tesiskiria niuansais ir stiprumo laipsniu.

Samojos čiabuvių religijos, žinoma, yra peržengusios toteminę fazę. Čia figūruoja tikri dievai, turintys savo vardus ir tam tikra prasme savitą veidą. Ir vis dėlto totemizmo pėdsakai čia sunkiai užginčijami. Kiekvienas dievas susijęs su kokia nors grupe, arba vietine, arba namine, visai kaip totemas su savo klanu[5]. O juk kiekvienas šių dievų suvokiamas kaip prigimtinis kokiai nors apibrėžtai gyvūnų rūšiai. Tai nereiškia, kad jis įsikūręs

[5] Frazeris netgi paima iš Samojos nemaža faktų, kuriuos pateikia kaip grynai toteminius (žr. *Totemism*, p. 6, 12-15, 24 ir t. t.). Mes, tiesa, sakėme, kad Frazeris ne visuomet būna pakankamai kritiškas rinkdamasis pavyzdžius. Bet tokie gausūs skoliniai, žinoma, būtų neįmanomi, jeigu Samojoje išties nebūtų reikšmingų totemizmo liekanų.

kokiame nors subjekte atskirai: jis yra tuo pat metu visuose subjektuose; jis išsisklaidęs po visą rūšį. Kai gyvūnas nusibaigia, jį garbinusios grupės žmonės aprauda jį ir visaip reiškia jam paskutinę pagarbą, nes jame gyvena dievas. Bet dievas nemiršta. Jis amžinas kaip ir rūšis. Jis net nesusilieja su esama karta; jis jau buvo siela tos, kuri gyveno anksčiau, kaip bus siela tos, kuri ateis vėliau[6]. Tad jis turi visus toteminio prado požymius. Tai toteminis pradas, kuriam vaizduotė suteikė šiek tiek asmeninį pavidalą. Be to, nereikėtų pervertinti asmenybės, kuri bemaž nesuderinama su tokiu pasklidimu ir visur buvimu. Jei jos kontūrai būtų aiškiai apibrėžti, ji negalėtų šitaip išsibarstyti ir pasklisti per tokią daugybę daiktų.

Čia neužginčysi, kad beasmenės religinės jėgos sąvoka pradeda kisti, bet esama kitų atvejų, kur ji patvirtinama kaip absoliučiai gryna ir net pasiekia kur kas aukštesnį bendrumo laipsnį negu Australijoje. Jeigu įvairūs toteminiai pradai, į kuriuos krypsta tos pačios genties klanai, vieni nuo kitų skiriasi, jų negalima iš esmės lyginti tarpusavyje, nes visi jie atlieka tą patį vaidmenį atitinkamoje sferoje. O juk esama bendruomenių, kurios pajuto šį prigimties bendrumą ir todėl įstengė suvokti vienintelę religinę jėgą – visi kiti šventi pradai tesą jos moduliacijos; ji sudaranti pasaulio vienybę. O kadangi tos bendruomenės dar perdėm persisunkusios totemizmu, kadangi jos išlieka socialinėje struktūroje, tapačioje australų tautelių struktūrai, vadinasi, galima sakyti, ši samprata jau glūdėjo totemizmo įsčiose.

Tai galima pastebėti daugelyje Amerikos genčių, ypač tų, kurios priklauso didžiajai sijų šeimai: omahų, ponkų, kanzasų, osadžų, asiniboinų, dakotų, ajovų, vinebagų, mandanų, hidatsų ir t. t. Kai kurias šių bendruomenių dar sudaro klanai, kaip omahų[7], ajovų[8]; kitos dar neseniai tokios buvo ir, kaip sako Dorsey'us, jose aptinkami „visi toteminės sistemos pagrindai, kaip ir kitose sijų bendruomenėse"[9]. O juk šiose gentyse aukščiau

[6] Žr. Turner, *Samoa*, p. 21 ir sk. IV ir V.

[7] Alice Fletcher, *A Study of the Omaha Tribe*, in *Smithsonian Rep. for* 1897, p. 582-583.

[8] Dorsey, *Siouan Sociology*, in *XVth Rep.*, p. 238.

[9] *Siouan Sociology*, p. 221.

visų atskirų garbinamų dievų dar egzistuoja didžiulė galia, kurią jie vadina *wakan*[10], – visos kitos yra tarsi išvestinės jos formos. Dėl tokios vyraujančios padėties, priskiriamos šiam pradui sijų panteone, kartais čia buvo įžvelgiamas lyg ir koks aukščiausias dievas, kaip Jupiteris ar Jahvė, ir keliautojai dažnai versdavo žodį *wakan* „didžiąja dvasia", o tai reiškė smarkiai apsirikti dėl tikrosios jos prigimties. Vakanas jokiu būdu nėra personali esybė: čiabuviai neįsivaizduoja jo apibrėžtu pavidalu. „Jie sako, – dėsto vienas Dorsey'aus cituojamas stebėtojas, – kad niekada nėra vakano matę; tad jiems negali kilti noras jį personifikuoti"[11]. Visai neįmanoma jo apibūdinti konkrečiomis savybėmis ir požymiais. „Joks terminas, – teigia Riggsas, – dakotų gentyje negali nusakyti šio žodžio reikšmės. Jis aprėpia visą paslaptį, visą slaptąją galią, visą dieviškumą"[12]. Visos dakotų garbinamos būtybės, „žemė, keturi vėjai, saulė, mėnulis, žvaigždės yra apraiškos to paslaptingo gyvenimo ir šios galios", sklindančios kiaurai per visus daiktus. Kartais ji vaizduojama vėjo pavidalu, kaip dvelksmas, kurio būstas yra keturios pasaulio šalys ir kuris viską išjudina[13]; kartais tai balsas, girdimas dundant griaustiniui[14]; saulė, mėnulis, žvaigždės yra vakanas[15]. Bet šitos be galo sudėtingos sąvokos niekaip nekonkretizuosi iki galo. Tai nėra apibrėžta ir apibrėžtina galia, galia padaryti viena ar kita; tai Galia absoliučia prasme, be jokio epiteto ar apibrėžimo. Įvairios

[10] Riggs et Dorsey, *Dakota English Dictionary*, in *Contrib. N. Amer. Ethnol.*, VII, p. 508. Kai kurie Dorsey'aus cituojami stebėtojai su žodžiu „vakanas" sutapatina žodžius „vakanda" ir „vakanta", kurie yra iš jo kilę, bet turi tikslesnę reikšmę.

[11] *XIth Rep.*, p. 372, § 21. Miss Fletcher, nors ir ne mažiau aiškiai pripažindama beasmenį vakandos pobūdį, vis dėlto priduria, kad į šią koncepciją yra tekę transplantuoti tam tikrą antropomorfizmą. Tačiau šis antropomorfizmas susijęs su skirtingais vakandos pasireiškimais. Žmogus kreipiasi į uolą, į medį, kur tiki jaučiąs vakandą, lyg tai būtų įasmenintos būtybės. Bet pati vakanda nėra personifikuota (*Smithsonian Rep. f.*, 1897, p. 579).

[12] Riggs, *Tah-Koo Wah-Kon*, p. 56-57, cituojama pagal Dorsey, *XIth Rep.*, p. 433, § 95.

[13] *XIth Rep.*, p. 380, § 33.

[14] *Ibid.*, p. 381, § 35.

[15] *Ibid.*, p. 376, § 28, p. 378, § 30. Plg. p. 449, § 138.

dieviškosios galybės tėra atskiros jos apraiškos ir personifikacijos; kiekviena jų yra ši galia, regima vienu iš jos gausių aspektų[16]. Todėl vienas stebėtojas ir sako, kad „tai dievas, iš esmės galįs įgauti bet kokį pavidalą, keičiantis esminius požymius ir funkcijas pagal aplinkybes"[17]. Ir dievai nėra vienintelės būtybės, kurioms ji įkvepia gyvybę: ji yra pradas visko, kas gyva, kas veikia, kas juda. „Kiekviena gyvybė yra vakanas. Ir taip yra su viskuo, kas išreiškia kokią nors galią, ar tai būtų pozityvaus veiksmo pavidalas, kaip vėjai ir debesys, kurie susikaupia, ar pasyvus pasipriešinimas, kaip uola kelio pakraštyje"[18].

Irokėzų gentyje, kurios visuomeninei struktūrai būdingi dar ryškesni toteminiai požymiai, aptinkama tokia pati sąvoka: žodis *orenda*, vartojamas jai išreikšti, yra visiškai lygiavertis sijų vakanui. „Tai mistinė galia, – sako Howittas, – kurią laukinis suvokia kaip neatskiriamą nuo visų kūnų, sudarančių aplinką, kurioje jis gyvena..., uoloms, upėms, augalams ir medžiams, gyvūnams ir žmogui, vėjams ir audroms, debesims, griaustiniui, žaibams ir t. t."[19] Šią galią „rudimentinė žmogaus sąmonė suvokia kaip pakankamą priežastį visų reiškinių, visų veiksmų aplinkui jį"[20]. Orendą turi žynys, šamanas, bet tas pats pasakytina ir apie žmogų, kuriam sekasi tai, ką jis daro. Iš esmės nėra pasaulyje nieko, kas neturėtų savo orendos dalies, tik tos dalys nelygios. Kai kurios esybės, žmonės ar daiktai, jos gavę daugiau, kitos – likimo nuskriaustos, ir visuotinį gyvenimą sudaro šių nevienodo intensyvumo orendų grumtynės. Stipriausios pavergia silpniausias. Žmogus nugali savo priešininkus medžioklėje ar kare? Vadinasi, jis turi daugiau orendos. Jei žvėris pasprunka nuo jį persekiojančio medžiotojo, vadinasi, pirmojo orenda pranoksta antrojo orendą.

[16] *Ibid.*, p. 432, § 95.

[17] *XIth Rep.*, p. 431, § 92.

[18] *Ibid.*, p. 433, § 95.

[19] *Orenda and a Definition of Religion*, in *American Anthropologist*, 1902, p. 33.

[20] *Ibid.*, p. 36.

Tokia pati sąvoka šošonų gentyje vadinama *pokunt*, algonkinų gentyje – *manitou*[21], kvakiutlių – *nauala*[22], tlingitų – *yek*[23] ir haidų – *sgana*[24]. Bet ji būdinga ne vien Amerikos indėnams; pirmą kartą tyrinėta Melanezijoje. Teisybė, kai kuriose Melanezijos salose visuomeninė struktūra dabar nebeturi toteminio pagrindo, bet visose jose totemizmas dar regimas[25], kad ir ką apie tai sakytų Codringtonas. O juk šiose tautose *mana* – sąvoka, visiškai lygiavertė sijų vakanui ir irokėzų orendai. Štai kaip ją apibūdina Codringtonas: „Melaneziečiai tiki egzistuojant jėgą, visiškai kitokią negu bet kokia materiali jėga; toji jėga veikia kuo įvairiausiai, atnešdama tiek gera, tiek bloga, ir žmogui be galo naudinga ją pažaboti ir apvaldyti. Tai *mana*. Tikiuosi suprantąs, ką šis žodis reiškia čiabuviams... Tai jėga nemateriali ir tam tikra prasme antgamtiška, bet pasireiškia ji per fizinę jėgą arba per bet kokią galią ir pranašumą, būdingus žmogui. Mana anaiptol nėra įsitvirtinusi kokiame nors apibrėžtame objekte; ji gali būti pasklidusi po visą daiktų rūšį... Visa Melanezijos religija – tai siekimas apsirūpinti mana arba tam, kad pasinaudotum ja pats, arba kad ja galėtų pasinaudoti kas nors kitas"[26]. Ar čia ne tokia pati bevardės ir pasklidos jėgos sąvoka, kurios užuomazgą ką tik matėme australų totemizme? Jėga, tokia beasmenė, nes, kaip sako Codringtonas, nereikia čia įžvelgti kažkokios

[21] Tesa, *Studi del Thavenet*, p. 17.

[22] Boas, *The Kwakiutl*, p. 695.

[23] Swanton, *Social Condition, Beliefs a. Linguistic Relationship of the Tlingit Indians, XXVIth Rep.*, 1905, p. 451, past. 3.

[24] Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 14. Plg. *Social Condition* ir t. t.; p. 479.

[25] Kai kuriose Melanezijos bendruomenėse (Bankso salos, Naujieji Šiaurės Hebridai) aptinkamos dvi egzogaminės fratrijos, apibūdinančios australišką struktūrą (Codrington, *The Melanesians*, p. 23 ir toliau). Floridoje *butose* vardu egzistuoja tikri totemai (*Ibid.*, p. 31). Įdomi diskusija šia tema žr. A. Lang, *Social Origins*, p. 176 ir toliau. Ta pačia tema ir ta pačia prasme plg. W. H. R. Rivers, *Totemism in Polynesia and Melanesia*, in *J. A. I.*, XXXIX, p. 156 ir toliau.

[26] *The Melanesians*, p. 118, past. 1. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee*, p. 178, 392, 394 ir t. t.

aukščiausios būtybės; tokia samprata visiškai svetima melanezie-čių mąstysenai. Tokia pat visur esanti: mana nėra įsikūnijusi niekur konkrečiai ir ji yra visur. Visos gyvybės formos, bet koks veiksmingumas – tiek žmonių, tiek apskritai gyvų būtybių, tiek paprastų mineralų – priskiriamas jos įtakai[27].

Tad anaiptol nebus per drąsu australų bendruomenėms priskirti tokią sampratą kaip ta, kurią susidarėme iš toteminių tikėjimų analizės, nes vėl ją regime, tik pakylėtą į aukštesnį abstrahavimo ir apibendrinimo laipsnį, kaip pagrindą religijų, savo šaknimis siekiančių australišką sistemą ir neabejotinai turinčių jos žymę. Abi sampratos aiškiai giminingos, skiriasi tik nevienodu stiprumu. Mana yra pasklidusi visame pasaulyje, o tai, ką pavadinome dievu ar, tiksliau tariant, toteminiu pradu, yra lokalizuota kažkokiame šių būtybių ir daiktų rate, žinia, labai plačiame, bet vis dėlto gerokai apribotame. Tai mana, bet šiek tiek labiau specializuota, nors ši specializacija ir reliatyvi.

Beje, pasitaiko, kai šis giminystės ryšys ypatingai vaizdus. Omahų gentyje egzistuoja įvairiausi totemai, individualūs ir kolektyviniai[28], o juk vieni ir kiti tėra atskiros vakano formos. „Indėno tikėjimas totemo veiksmingumu, – sako Miss Fletcher, – paremtas jo turima gamtos ir gyvybės samprata. Ši samprata sudėtinė ir apima dvi pagrindines sampratas. Pirma – kad visi daiktai, tiek gyvi, tiek negyvi, yra persmelkti bendro gyvybės prado; antra – kad ši gyvybė nenutrūkstama"[29]. O juk šis bendras gyvybės pradas yra vakanas. Totemas tai priemonė, per kurią individas užmezga ryšius su šiuo energijos šaltiniu; totemas turi galių todėl, kad įkūnija vakaną. Jeigu žmogų, pažeidusį jo totemą saugančius draudimus, pakerta liga ar mirtis, vadinasi, paslaptinga jėga, kurią jis šitaip kliudė, vakanas, pradeda veikti proporcingai patirtam smūgiui[30]. Ir atvirkščiai, kaip totemas yra

[27] Šios sąvokos analizė randama žr. Hubert et Mauss, *Théorie générale de la Magie*, in *Année Sociol.*, VII, p. 108.

[28] Yra ne tik klanų, bet ir brolijų totemai (A. Fletcher, *Smiths. Rep.*, 1897, p. 581 ir toliau).

[29] Fletcher, *Op. cit.*, p. 578-579.

[30] *Ibid.*, p. 583. Dakotai totemą vadina vakanu. Žr. Riggs et Dorsey, *Dakota Grammar, Texts a. Ethnog.* in *Contributions N. Amer. Ethn.*, 1983, p. 219.

vakanas, taip vakanas savo ruožtu kartais panėšėja – pagal tai, kaip jis suvokiamas – į savo totemines ištakas. Iš tikrųjų, Say'us sako, kad tarp dakotų *wahconda* pasireiškia kartais pilkojo lokio, kartais bizono, bebro ar kokio nors kito gyvūno rūšimis[31]. Žinoma, ši formuluotė negali būti priimta besąlygiškai. Vakanas nepasiduoda bet kokiai personifikacijai, taigi mažai tikėtina, kad apie jį kada nors būtų buvę galvota abstrakčiai ir bendrai, pasitelkus taip apibrėžtus simbolius. Bet Say'aus pastaba tikriausiai tinka atskiroms formoms, kurias vakanas įgauna, tiksliai išryškėdamas konkrečioje gyvenimo realybėje. Bet jei iš tiesų buvo laikai, kai tokios vakano specializacijos liudijo aiškų artimumą gyvuliniam pavidalui, tai dar kartą patvirtintų glaudžius ryšius, siejančius šią sąvoką su toteminiais tikėjimais[32].

Bet, galima paaiškinti, kodėl Australijoje manos sąvoka negalėjo pasiekti tokio abstrahavimo ir bendrumo laipsnio, kokį yra pasiekusi labiau išsivysčiusiose bendruomenėse: ne tik dėl nepakankamo australo gebėjimo abstrahuoti ir apibendrinti, o ir dėl to, kad šį atskirumą pirmiausia piršo socialinės aplinkos pobūdis. Iš tiesų, kol totemizme išlieka kultinės organizacijos pagrindas, klanas religinėje bendruomenėje išsaugo autonomiją, kuri, nors ir nėra absoliuti, vis dėlto labai ryški. Tikriausiai tam tikra prasme galima pasakyti, kad kiekviena toteminė grupė tėra gentinis padalinys, tačiau šis padalinys naudojasi itin didelėmis laisvėmis. Čia atliekamas kultas, nors ir nesudaro visumos, kuriai pakaktų savęs pačios, vis dėlto palaiko tik išorinius ryšius; jie laikosi gretimai, vienas į kitą nesismelkia; klano totemas visapusiškai šventas tėra minėtajam klanui. Todėl grupė daiktų, priskirtų kiekvienam klanui ir su žmonėmis sudarančių to paties vardo visumą, yra tokia pat individuali ir autonomiška. Kiekviena grupė vaizduojama kaip nesiduodanti palenkiama panašioms grupėms, kaip atsiskyrusi nuo jų, kadangi yra tęstina, kaip sudaranti atskirą pasaulį. Tokiomis sąlygomis

[31] *James's Account of Long's Exped. Rocky Mountains*, I, p. 268. (Cituojama pagal Dorsey, *XIth Rep.*, p. 431, § 92.)

[32] Neketiname teigti, kad iš esmės kiekvienas šitų religinių jėgų sustabarėjęs vaizdinys yra ankstesnio totemizmo požymis. Bet kai turima galvoje, kaip kalbant apie dakotus, bendruomenės, kur totemizmas dar ryškus, natūralu manyti, jog jis nėra svetimas šioms sampratoms.

negalėjo toptelėti mintis, kad tie nevienarūšiai pasauliai yra tik skirtingos vienos esminės jėgos apraiškos, priešingai, tikriausiai manyta, kad kiekvieną jų atitinka kažkokia specifiškai skirtinga mana, kurios veikmė negali viršyti klano ir jai priskirtų daiktų rato. Vienintelės ir universalios manos sąvoka galėjo atsirasti tik nuo tada, kai genties religija išsivystė aukščiau klano kultų ir juos daugiau ar mažiau visiškai absorbavo. Esminės vienybės su pasauliu jausmas prabunda su gentinės vienybės jausmu. Žinoma, toliau mes parodysime[33], kad Australijos bendruomenės jau turi bendrą visai genčiai kultą. Bet nors šis kultas išreiškia aukščiausią australų religijų formą, jam nepavyko išardyti ir pakeisti pradų, kuriais tos religijos remiasi: totemizmas iš esmės yra jungtinė religija, kuri gali pranokti tam tikrą centralizacijos laipsnį tik paliovusi būti pati savimi.

Vienas būdingas faktas aiškiai parodo, kad yra rimta priežastis, kodėl Australijoje manos sąvoka išlaikė tokią ypatingą padėtį. Grynai religinės jėgos, suvokiamos totemų pavidalu, nėra vienintelės, kurių australas tariasi esąs įpareigotas paisyti. Yra ir tokių, kuriomis greičiau disponuoja tik žynys. Pirmosios iš esmės laikomos išganingomis ir palankiomis, o antrųjų paskirtis pirmiausia sukelti mirtį ar ligą. Jos skiriasi ne tik savo poveikiu, bet ir ryšiais, palaikomais su bendruomenės struktūra. Totemas visuomet yra klano dalykas; ir atvirkščiai, magija yra gentinė ir netgi tarpgentinė institucija. Magiškos jėgos nuosavybės teisėmis nepriklauso jokiai apibrėžtai genties daliai. Norint jomis pasinaudoti, pakanka žinoti veiksmingus receptus. Be to, visi gali jausti jų poveikį ir todėl privalo rasti būdų nuo jų apsisaugoti. Tai miglotos jėgos, per daug nesusijusios su jokiu apibrėžtu socialiniu padaliniu ir net galinčios išplėsti savo poveikį už genties ribų. Bet štai nuostabu, kad aruntų ir loritjų gentyse jos suvokiamos kaip paprastos tos pačios jėgos apraiškos ir atskiros jos formos; ta jėga aruntų kalba vadinama *arungkilta* arba *arunkulta*[34]. „Tai gan miglotas terminas, – sako Spenceris ir Gillenas, – bet jo pagrindą visuomet sudaro *blogosios prigimties*

[33] Žr. toliau, sk. IX, p. 319 ir kt.

[34] Pirmoji rašyba yra Spencerio ir Gilleno, antroji – Strehlow.

antgamtinės galios samprata... Žodis vienodai tinka nusakyti ir blogam kažkokio objekto poveikiui, ir pačiam objektui, kur ji laikinai arba nuolatos įsikūrusi"[35]. „Arunkultą, – sako Strehlow, – čiabuvis suvokia kaip jėgą, staiga nutraukiančią gyvastį ir numarinančią tą, į kurį toji gyvastis buvo įsismelkusi"[36]. Šis vardas duodamas mirusiųjų kaulams, medgaliams, iš kurių sklinda negeri kerai, gyvuliniams ar augaliniams nuodams. Taigi tai labai aiškiai išreikšta kenksminga mana. Savo stebėtose gentyse Grey'us susiduria su visiškai tapačia sąvoka[37]. Pavyzdžiui, grynai religinėms jėgoms nepavyksta atsikratyti tam tikro nevienalytiškumo, tuo tarpu magiškos jėgos įvairiose tautose suvokiamos kaip esančios bendros prigimties: protui jos pateikiamos kaip giminingos, vieningos. Vadinasi, kadangi jos sklando virš socialinės struktūros, virš jos skyrių ir poskyrių, jos juda vienalytėje ir nepertraukiamoje erdvėje, kur nesutinka nieko, kas jas diferencijuotų. Kitos, atvirkščiai, įsitvirtinusios apibrėžtuose ir aiškiuose socialiniuose rėmuose, įvairuoja ir išsiskirsto po savo aplinką.

Iš to matyti, kiek beasmenės religinės jėgos sąvoka yra persmelkusi australų totemizmo prasmę ir dvasią, kadangi ji susidaro, kai tik nebelieka nepalankios priežasties, kuri tam priešintųsi. Tiesa, arungkilta yra grynai magiška jėga. Bet magiškos ir religinės jėgos nesiskiria savo prigimtimi[38], kartais jos netgi nusakomos tuo pačiu vardu: Melanezijoje burtininkas ir jo kerai turi maną, visai kaip pastovaus kulto atlikėjai ir jų apeigos[39];

[35] *Nat. Tr.*, p. 548, past. 1. Tiesa, Spenceris ir Gillenas priduria: „Geriausiai šią mintį išreikštų pasakymas, kad arungkiltos objektą yra apsėdusi piktoji dvasia". Bet laisvas vertimas yra Spencerio ir Gilleno interpretacija, kuri niekuo nepagrįsta. Arungkiltos sąvoka niekaip neapima dvasinių būtybių egzistavimo. Tai išplaukia iš Strehlow konteksto ir apibrėžimo.

[36] *Die Aranda*, II, p. 76, past.

[37] Boyl-ya vardu (žr. Brey, *Journals of Two Expeditions of Discovery in N. W. and W. Australia*, II, p. 337-338).

[38] Žr. aukščiau p. 58. Beje, tai, regis, pripažįsta Spenceris ir Gillenas, kai sako, kad arungkilta yra „antgamtinė jėga". Plg. Hubert et Mauss, *Théorie générale de la Magie*, in *Année Sociol.*, VII, p. 119.

[39] Codrington, *The Melanesians*, p. 191 ir toliau.

irokėzai[40] vartoja žodį „orenda". Tad apie vienų prigimtį visiškai galima spręsti pagal kitas[41].

III

Rezultatas, kurio pasiekėme ankstesne analize, įdomus ne tik totemizmo istorijai, bet ir apskritai religinės mąstysenos genezei.

Ta dingstimi, kad žmogus pradžioje yra valdomas apčiuopiamų pojūčių ir vaizdinių, dažnai tvirtinama, kad jis pradėjęs įsivaizduoti dieviškumą konkrečių ir įasmenintų esybių pavidalu. Faktai šios prielaidos nepatvirtina. Ką tik aprašėme sistemingą religinių tikėjimų visumą, kurią turime rimtų priežasčių vertinti kaip itin primityvią, o tačiau ten tokio pobūdžio esybių nesutikome. Grynai toteminis kultas susijęs ne su vienais ar kitais konkrečiais gyvūnais ar augalais ir netgi ne su kokia nors augalų ar gyvūnų rūšimi, o su kažkokia neaiškia jėga, pasklidusia ir persmelkusia daiktus[42]. Net aukštesnėse religijose, kilusiose iš totemizmo, kaip tos, kurias matome tarp Šiaurės Amerikos indėnų, ši idėja, anaiptol neišblėsusi, darosi vis labiau įsisąmoninta; ji pasireiškia aiškiai, kaip nebuvo anksčiau, ir pasiekia apibendrinimo aukštesniu lygiu. Visoje religinėje sistemoje vyrauja būtent ji.

[40] Howitt, *Loc. cit.*, p. 38.

[41] Net gali kilti klausimas, ar Australijoje trūksta sąvokos, analogiškos vakanui arba manai. Žodis „čuringa" arba „tjurunga", kaip rašo Strehlow, iš tiesų aruntų gentyje turi labai panašią reikšmę. Šiuo terminu, anot Spencerio ir Gilleno, apibrėžiama „visa, kas yra slapta arba šventa. Jis lygiai gerai tinka ir daiktui, ir jo savybėms" (*Nat. Tr.*, p. 648, čuringa). Tai beveik manos apibrėžimas. Netgi pasitaiko, kad Spenceris ir Gillenas vartoja šį pasakymą nurodydami religinę galią, jėgą apskritai. Aprašydami vienas kaitišų apeigas, jie sako, kad kulto tarnas yra „pilnas čuringos (*full of churinga*)", tai yra „magiškos galios, kurią skleidžia daiktai, vadinami čuringomis". Tačiau neatrodo, kad čuringos Australijoje sąvoka būtų aiškiai ir tiksliai sudaryta, kaip manos sąvoka Melanezijoje ar vakano sąvoka sijų gentyje.

[42] Be abejo, toliau (ta pati knyga, sk. VIII ir IX) pamatysime, kad totemizmui nesvetima bet kuri mitinės asmenybės idėja. Bet mes parodysime, kad šios sąvokos yra antrinių formacijų produktas: jos kyla iš tikėjimų, ką tik nagrinėtų, bet anaiptol nėra jų pamatas.

Tokia yra pirminė materija, ir iš jos buvo sukurtos įvairiausios būtybės, kurias įteisino ir garbino visų laikų religijos. Visokiausios dvasios, demonai, genijai, dievai tėra konkrečios formos, kurias įgavo ši energija, ši, anot Howitto[43], „potencija", individualizuodamasi, įsikurdama tam tikrame apibrėžtame objekte ar tam tikrame erdvės taške, susitelkdama apie būtybę, tobulą ir legendinę, tačiau žmonių įsivaizduojamą kaip realią. Vienas dakotas, Miss Fletcher klausinėjamas, ypač vaizdžiai nusakė šitą esminį visų šventų daiktų sambūvį. „Viskas, kas juda, sustoja vienur ar kitur, vienu ar kitu metu. Skrendantis paukštis kažkokioje vietoje sustoja sukti lizdo, kitoje – pailsėti po skrydžio. Einantis žmogus stabteli kur panorėjęs. Taip pat yra su dievybe. Saulė, tokia tviskanti ir tokia nuostabi, yra ta vieta, kur toji dievybė sustojo. Medžiai, gyvūnai – kitos vietos. Indėnas mąsto apie tas vietas ir siunčia ten savo maldas, kad jos pasiektų tą vietą, kur buvo sustojusi dievybė, ir kad joms būtų suteikta parama ir palaiminimas"[44]. Kitaip tariant, vakanas (nes kalbama apie jį) juda pirmyn atgal per pasaulį, o šventi daiktai yra tie taškai, kur jis apsistoja. Štai šiuosyk ir mes kaip reikiant nutolome tiek nuo gamtos kulto, tiek nuo animizmo. Jeigu saulė, mėnulis, žvaigždės buvo garbinami, ši garbė jiems buvo suteikta ne dėl jų vidinės prigimties, jų savybių, o dėl to, kad jie buvo suvokiami kaip sudedamoji dalis tos jėgos, kuri vienintelė suteikia daiktams sakralumą ir kuri atsiranda daugybėje kitų būtybių, net pačiose mažiausiose. Jei mirusiųjų sielos ir buvo ritualinis objektas, tai ne dėl to, kad jos esą sukurtos iš kažkokios skystos ir neapčiuopiamos substancijos, ne dėl to, kad jos panašios į kūno metamą šešėlį arba į jo atspindį vandens paviršiuje. Lengvumas, takumas dar nesąlygoja sakralumo; joms šis aukštas rangas buvo suteikiamas tiek, kiek jos turėjo savyje iš tos pačios jėgos, viso religingumo šaltinio.

Dabar galima geriau suprasti, kodėl neįmanoma buvo religiją apibrėžti kaip mitinių asmenybių, dievų ar dvasių, idėją, – juk toks religinių daiktų įsivaizdavimo būdas nėmaž nėra būdingas

[43] *Loc. cit.*, p. 38.

[44] *Rep. Peabody Museum*, III, p. 276, past. (cituojama pagal Norsey, *XIth Rep.*, p. 435).

jų prigimčiai. Tai, ką mes randame religinio mąstymo ištakose ir pagrinde, nėra apibrėžti, aiškūs daiktai ar būtybės, patys savaime turintys šventą pobūdį, o neaiškios galios, bevardės jėgos, daugiau ar mažiau gausios, nelygu bendruomenė, kartais netgi traktuojamos kaip vientisos; jų beasmeniškumas tiksliai prilyginamas beasmeniškumui fizinių jėgų, kurių pasireiškimus tyrinėja gamtos mokslai. O atskiri sakralūs daiktai tėra individualizuotos šio esminio pagrindo formos. Tad nieko nuostabaus, kad netgi religijose, kur egzistuoja neginčijamos dievybės, esama apeigų, kurios pačios savaime turi veiksmingų savybių nepriklausomai nuo bet kokio dieviško įsikišimo. Juk ši jėga gali sietis su žodžiais, gestais, ištartais ir atliktais taip pat ir kūniškos substancijos; balsas, judesiai gali tarnauti jai kaip laidininkas, ir jiems tarpininkaujant ji gali būti veiksminga pati, be jokio dievo ir jokios dvasios. Pakanka, kad ji susitelktų viename rituale, ir šisai jos dėka taps dievybių kūrėju[45]. Štai kodėl tikriausiai nėra dieviškos asmenybės, kurioje nebūtų kažko beasmenio. Net ir tie, kurie ją įsivaizduoja konkrečiu ir apčiuopiamu pavidalu, drauge traktuoja kaip abstrakčią galią, tegalinčią save apibūdinti savo veiksmingumo prigimtimi, kaip jėgą, kuri pasireiškia erdvėje ir kuri, bent jau iš dalies, slypi kiekviename savo padarinių. Tai galia sužadinti lietų ar vėją, paskatinti derlių ar dienos šviesą; Dzeusas slypi kiekviename lietaus laše, kaip Cerera kiekviename derliaus pėde[46]. Dažniausiai net šis veiksmingumas yra taip nepakankamai apibrėžtas, kad tikintysis tegali susidaryti labai miglotą sąvoką. Beje, toks neapibrėžtumas ir padarė galimus tuos sinkretizmus ir susidvejinimus, dievai įvairiausiais būdais susiskaidė, susiskirstė, susimaišė. Turbūt nėra religijos, kur pirmapradė mana, ar viena, ar daugybinė, visa ištisai būtų susiskaidžiusi į aiškiai apibrėžtą skaičių esybių, diskrečių ir negalinčių bendrauti tarpusavyje; kiekviena jų visuomet pasilieka tarytum kokią beasmeniškumo aureolę, kuri leidžia sudaryti

[45] Žr. aukščiau, p. 39.

[46] Tokie pasakymai kaip Ζευς νει, kaip *Ceres succiditur* rodo, kad ši samprata gyvavo tiek Graikijoje, tiek Romoje. Beje, Useneris savo *Götternamen* aiškiai parodė, kad ir Graikijos, ir Romos dievai pradžioje buvo beasmenės jėgos, suvokiančios save tik per savo funkcijų poveikį.

naujas kombinacijas ne dėl to, kad paprasčiausiai išliktų, o dėl to, kad religinių jėgų prigimtyje glūdi negebėjimas visiškai individualizuotis.

Šią sampratą, kurią mums įteigė toji vienintelė totemizmo studija, patvirtina dar ir tai, kad kai kurie mokslininkai neseniai prie jos priėjo labai skirtingais tyrinėjimais ir nepriklausomai vieni nuo kitų. Šį spontanišką sutapimą verta pažymėti, nes jis yra objektyvumo, bešališkumo prielaida.

Nuo pat 1899 m. mes pabrėžiame, kad į religinio reiškinio apibrėžimą negalima įsileisti jokios mitinės asmenybės sąvokos[47]. 1900 m. Marrettas nurodė egzistuojant vieną religinį etapą, kurį jis vadino *preanimistiniu* ir kur apeigos buvusios skirtos beasmenėms jėgoms, tokioms kaip Melanezijos mana arba omahų ir dakotų vakanas[48]. Šiaip ar taip, Marrettas nepriėjo teiginio, kad visada, visais atvejais dvasios sąvoka yra logiškai arba chronologiškai paskesnė už manos sąvoką ir iš jos kilusi; regis, jis net buvo linkęs pripažinti, kad sykiais dvasios sąvoka buvo sudaryta nepriklausomai ir todėl religinis mąstymas turi dvigubas ištakas[49]. Kita vertus, jis suvokia maną kaip būdingą daiktų savybę, kaip jų pobūdžio elementą, nes, jo nuomone, tai tiesiog savybė, kurią mes suteikiame viskam, kas pranoksta kasdienybę, viskam, kas mums sužadina baimės ar susižavėjimo jausmus[50]. Tai bemaž grįžimas prie gamtos kulto teorijos[51].

Netrukus po to Hubertas ir Maussas, ėmęsi sukurti bendrąją magijos teoriją, nustatė, kad visa magija remiasi manos sąvoka[52]. Turint omenyje artimą magiškų ir religinių apeigų giminystę,

[47] *Definition du phénomène religieux*, in *Année Sociol.*, II, p. 14-16.

[48] *Preanimistic Religion*, in *Folk-lore*, 1900, p. 162-182.

[49] *Ibid.*, p. 179. Vėlesniame veikale, *The Conception of Mana* (in *Transactions of the third International Congress for the History of Religions*, II, p. 54 ir toliau), Marrettas siekia animistinę sampratą labiau pajungti manos sąvokai. Vis dėlto jo mąstysena šia prasme tebelieka neryžtinga ir labai atsargi.

[50] *Ibid.*, p. 168.

[51] Šis grįžimas nuo preanimizmo prie gamtos kulto dar ryškesnis Cloddo pranešime Trečiajame religijų istorijos kongrese (*Preanimistic Stages in Religion*, in *Transactions of the third Internat. Congress* ir t. t., I, p. 33).

[52] *Année Sociologique*, t. VII, p. 108 ir toliau.

galima buvo numatyti, jog ta pati teorija turi būti taikytina religijai. Tą ir teigia Preussas serijoje straipsnių, kuriuos tais pačiais metais paskelbė *Globus*[53]. Remdamasis daugiausia Amerikos civilizacijų faktais, Preussas stengiasi įrodyti, kad sielos ir dvasios sampratos susiformavusios tik po galios ir beasmenės jėgos sampratų, kad pirmosios tėra antrųjų transformacija ir kad jos iki palyginti vėlyvo laikotarpio išsaugo savo pirmapradžio beasmeniškumo požymį. Kaip jis sako, netgi pažangiose religijose jos įsivaizduojamos neaiškių kvapų pavidalu; jie automatiškai sklinda iš daiktų, kuriuose slypi ir iš kurių tarpais stengiasi išsiveržti visais galimais keliais: pro burną, nosį, pro visas kūno angas, kvėpavimą, žvilgsnį, žodį ir t. t. Greta to Preussas atskleidė visa, ką jos turi nepaliaujamai kintamo, kraštutinį plastiškumą, dėl kurio gali palaipsniui ir bemaž sykiu būti įvairiai naudojamos[54]. Tiesa, jei griežtai laikytumeis šio autoriaus vartojamos terminijos, galėtum pamanyti, kad šios jėgos jam yra magiškos, o ne religinės prigimties: jis vadina jas kerais (*Zauber, Zauberkräfte*). Tačiau aiškiai matyti, kad taip sakydamas jis neketina nukelti jų už religijos ribų, nes parodo jas veikiant vien religinėse apeigose, pavyzdžiui, didžiuosiuose meksikiečių ritualuose[55]. Jeigu jis vartoja šiuos žodžius, tai tikriausiai todėl, kad neranda kitų, geriau išreiškiančių šių jėgų beasmeniškumą ir tarytum kokį mechanizmą, pagal kurį jos veikia.

Taigi iš visų pusių ryškėja ta pati samprata[56]. Vis labiau ir labiau atrodo, kad mitologinės konstrukcijos, net pačios elemen-

[53] *Der Ursprung der Religion und Kunst* in *Globus*, 1904, t. LXXXVI, p. 321, 355, 376, 389; 1905, t. LXXXVII, p. 333, 347, 380, 394, 413.

[54] *Globus*, LXXXVII, p. 381.

[55] Jis jas aiškiai priešpriešina bet kokioms profaniškos prigimties įtakoms (*Globus*, LXXXVI, p. 379, a).

[56] Ji randama net vėlesnėse Frazerio teorijose, nes jei šis mokslininkas nepripažįsta totemizmui jokio religinio pobūdžio, paversdamas jį kažkokia magija, tai kaip tik todėl, kad jėgos, kurias išjudina toteminis kultas, yra beasmenės, kaip ir tos, kuriomis manipuliuoja žynys. Taigi Frazeris pripažino esminį faktą, kurį mes ką tik nustatėme. Bet jis padaro iš jo kitokią negu mes išvadą, nes, jo supratimu, religija tėra tik ten, kur yra mitinių veikėjų.

tariausios, yra antriniai produktai[57] ir remiasi tikėjimais, paprastesniais ir neaiškesniais, labiau miglotais ir esmingesniais, sudarančiais tvirtą pamatą, ant kurio susikūrė religinės sistemos. Tas primityvus pagrindas ir leido mums atlikti totemizmo analizę. Įvairūs autoriai, kurių tyrimus ką tik minėjome, prie šios koncepcijos priėjo tik per faktus, pasiskolintus iš labai įvairių religijų – kai kurios jų netgi priklauso jau gerokai pažengusiai civilizacijai: tokios, pavyzdžiui, yra Meksikos religijos, kuriomis dažnai naudojosi Preussas. Taigi galėjo kilti klausimas: ar ši teorija taip pat tinka paprasčiausioms religijoms? Bet kadangi negalima nusileisti žemiau totemizmo, mums tokia klaida negresia, drauge mums pasisekė rasti pradinę sąvoką, iš kurios kilo vakano ir manos sampratos: tai toteminio prado sąvoka[58].

IV

Ši sąvoka pagrindinė ne tik dėl savo reikšmės religinių sampratų raidoje; jai būdingas ir pasaulietinis aspektas; tuo ji domina mokslinės minties istoriją. Tai pradinis jėgos sąvokos pavidalas.

Iš tiesų pasaulyje, kokį jį įsivaizduoja sijai, vakanas atlieka tą patį vaidmenį kaip jėgos, kuriomis mokslas aiškina įvairius gamtos reiškinius. Tai nereiškia, kad jis įsivaizduojamas vien tik fizinės energijos pavidalu; priešingai, kitame skyriuje pamatysime, kad elementai, kurių pagrindu suformuota ši samprata, paimti iš pačių skirtingiausių sričių. Bet dėl tokios mišrios prigimties ja galima naudotis kaip universalaus interpretavimo pagrindu. Iš

[57] Šiaip ar taip, mes šį žodį vartojame tokia pat prasme kaip Preussas ir Marrettas. Jų manymu, religijos evoliucijoje buvęs apibrėžtas laikotarpis, kai žmonės nepažinę nei sielų, nei dvasių: *preanimistinis* laikotarpis. Ši hipotezė labai ginčytina: mes tai išsiaiškinsime vėliau (sk. VIII ir IX).

[58] Tuo pačiu klausimu žr. Alessandro Bruno straipsnį *Sui fenomeni magico-religiosi delle communità primitive*, in *Rivista italiana di Sociologia*, XIIe année Fasc. IV-V, p. 568 ir toliau, ir neišspausdintą W. Bogoraso pranešimą Keturioliktajame Amerikos kontinento kongrese, įvykusiame Štutgarte 1904 m. Šį pranešimą Preussas nagrinėjo žr. *Globus*, LXXXVI, p. 201.

jo išplaukia visa gyvybė[59]; „kiekviena gyvybė yra vakanas"; žodžiu „gyvybė" reikia suprasti visa, kas veikia ir reaguoja, visa, kas juda ir yra judinama tiek mineralų, tiek biologiniame pasaulyje. Vakanas – priežastis visų poslinkių, kurie pasaulyje vyksta. Mes taip pat matėme, kad irokėzų orenda yra „efektyvi visų reiškinių ir visos aplink žmogų pasireiškiančios veiklos priežastis". Tai galia, „būdinga visiems kūnams, visiems daiktams"[60]. Orenda priverčia vėją pūsti, saulę šviesti ir šildyti žemę, augalus augti, gyvūnus daugintis, žmogų būti stiprų, sumanų, protingą. Kai irokėzas sako, kad visas gamtos gyvenimas yra įvairių būtybių nevienodai stiprių orendų susidūrimų produktas, jis tik išreiškia savo kalba tą nūdienę idėją, kad pasaulyje yra sistema jėgų, kurios viena kitą riboja, viena kitą remia ir išlaiko pusiausvyrą.

Melanezijos gyventojas priskiria manai tokio pat pobūdžio veiksmingumą. Jo manos dėka žmogui sekasi medžioklėje arba kare, jo sodai duoda gausų derlių, kaimenės tarpsta. Jei strėlė kliudo taikinį, vadinasi, ji kupina manos; dėl tos pačios priežasties į tinklą pakliūva daug žuvų, kanoja gerai laikosi jūros paviršiuje[61] ir t. t. Tiesa, pažodžiui priėmus kai kuriuos Codringtono teiginius, mana būtų priežastis, kuriai ypač priskirtina „visa, kas pranoksta žmogaus galią, visa, kas yra už įprastinio gamtos vyksmo ribų"[62]. Bet jau vien iš jo pateikiamų pavyzdžių išplaukia, kad manos sritis kur kas platesnė. Iš tikrųjų, ji naudojama paaiškinti įprastiems, einamiesiems reiškiniams; nėra nieko antžmogiško nei antgamtiško, kad laivas plaukia, kad medžiotojas sumedžioja grobį ir t. t. Tiktai tarp šių kasdienio gyvenimo įvykių esama tokių nereikšmingų ir įprastinių, kad jie praslysta pro akis: niekas jų nepastebi ir dėl to nejaučia poreikio juos paminėti. Manos sąvoka pritaikoma tik tiems, kurie yra pakankamai reikšmingi, kad sužadintų apmąstymus, sukeltų bent menkiausią susidomėjimą ir smalsumą, bet jie dėl to nėra

[59] „Visus daiktus, – teigia Miss Fletcher, – yra persmelkęs bendras gyvybės pradas" (*Smiths. Rep. f.*, 1897, p. 579).

[60] Howitt, *In American Anthropologist*, 1902, p. 36.

[61] *The Melanesians*, p. 118-120.

[62] *Ibid.*, p. 119.

stebuklingi. Ir tai, kas teisinga kalbant tiek apie maną, tiek apie orendą ar vakaną, taip pat gali būti pasakyta apie toteminį pradą. Tai per jį palaikoma visa gyvybė – klano narių, toteminės rūšies augalų ir gyvūnų, o ir visų daiktų, priskirtų totemui ir esančių tos pačios prigimties.

Taigi jėgos sąvoka yra religinės kilmės. Iš religijos ją perėmė pirmiausia filosofija, paskui ir kiti mokslai. Tai jau nujautė Comte'as: štai kodėl metafiziką jis laikė „teologijos" įpėdine. Tiktai jis iš to daro išvadą, kad jėgos sampratai lemta išnykti moksle, nes dėl jėgos mistinės kilmės nepripažįsta ją turint bent kokią objektyvią vertę. Mes, priešingai, parodysime, kad religinės jėgos realios, nors ir kokie netobuli gali būti simboliai, kurių pagrindu jos buvo sumanytos. Iš to išplaukia išvada, kad taip yra ir su jėgos sąvoka apskritai.

Septintas skyrius

Šių tikėjimų kilmė (pabaiga)

Prado, arba toteminės manos, sąvokos genezė

Ankstesniame skyriuje priimtas postulatas apibrėžė ribas, kuriose turi būti sprendžiama totemo kilmės problema. Kadangi totemizme ištisai vyrauja sąvoka bemaž dieviško prado, būdingo tam tikroms žmonių ir daiktų kategorijoms ir suvokiamo gyvūnų ar augalų pavidalu, paaiškinti šią religiją reiškia iš esmės paaiškinti šį tikėjimą; tai yra išsiaiškinti, kaip žmonės galėjo ryžtis sukurti šią sampratą ir iš ko ją sukūrė.

I

Daiktų, kurie tarnavo totemais, vaizdą sąmonėje galima buvo sužadinti aiškiai ne pojūčiais; mes parodėme, kad dažnai jie yra nereikšmingi. Driežas, vikšras, žiurkė, skruzdėlė, varlė, kalakutė, karšis, slyvos medis, kakadu ir t. t., – jei minėsime vien tuos vardus, kurie dažnai kartojasi australų totemų sąrašuose, – nėra iš tokių, kurie padarytų žmogui tokį didelį ir stiprų įspūdį, kad jis kokiu nors atžvilgiu panėšėtų į religines emocijas ir suteiktų jį sužadinusiems daiktams sakralinį pobūdį. Žinoma, kitaip yra su žvaigždėmis, dideliais atmosferiniais reiškiniais, kurie, atvirkščiai, turi visa, ko reikia smarkiai paveikti vaizduotei, bet kaip tik jie totemu tarnauja itin retais atvejais; net gali būti, kad šią funkciją jie pradėjo atlikinėti tik vėliau[1]. Taigi ne daikto vidinė prigimtis lemia, ar jis taps kulto objektu. Beje, jei jausmai, kuriuos daiktas sužadina, iš tiesų buvo lemiama toteminių ritualų ir tikėjimų priežastis, tai jis drauge esąs sakralinė būtybė aukščiausiu laipsniu; reikšmingą vaidmenį religiniame gyvenime esą atlieka gyvūnai ir augalai, panaudoti kaip totemai. O juk mes žinome, kad kulto ašis yra kitur. Aukščiausią sakralumo

[1] Žr. aukščiau p. 138.

laipsnį turi simboliniai to augalo ar gyvūno atvaizdai, įvairiausios toteminės emblemos ir simboliai; tad juose ir slypi religingumo šaltinis, o realiems objektams, pavaizduotiems šiose emblemose, tenka tik jo atspindys.

Taigi totemas pirmiausia yra simbolis, materiali kažkokio kito daikto išraiška[2]. Bet kokio?

Jau iš mūsų atliktos analizės išplaukia, kad totemas išreiškia ir simbolizuoja dvi skirtingų daiktų rūšis. Viena vertus, jis yra išorinis ir apčiuopiamas pavidalas to, ką mes pavadinome totemiu pradu arba dievu. Bet kita vertus, jis taip pat yra simbolis tos konkrečios bendruomenės, kuri vadinama klanu. Jis yra jos vėliava, ženklas, kuriuo kiekvienas klanas išsiskiria iš kitų, regima jo asmenybės žymė, žymė, kurią turi visa, kas priklauso tam klanui kuriuo nors būdu: žmonės, žvėrys ir daiktai. O jeigu jis kartu yra ir dievo, ir bendruomenės simbolis, ar tai nereiškia, kad dievas ir bendruomenė yra tas pats? Kaip grupinė emblema būtų galėjusi tapti tos bemaž dievybės simboliu, jeigu grupė ir dievybė būtų dvi skirtingos realybės? Taigi klano dievas, totemo pradas negali būti kas nors kita, kaip tik pats klanas, tačiau hipostazuotas ir vaizduotėse ryškėjantis kaip kokia nors apčiuopiama augalo ar gyvūno rūšis, kuri padaroma totemu.

Bet kaip ši apoteozė buvo įmanoma ir kaip šitai būtų galėję įvykti?

II

Paprastai bendruomenė neabejotinai turi visa, kas reikalinga sužadinti sąmonėse – vien tik savo daromu poveikiu – dieviškumo jausmui, nes ji savo nariams yra tai, kas tikintiesiems Dievas. Iš tiesų, Dievas pirmiausia yra būtybė, kurią žmogus įsivaizduoja tam tikrais atžvilgiais kaip aukštesnę už save patį ir nuo kurios tariasi esąs priklausomas. Ar būtų kalbama apie sąmoningą asmenį, kaip Dzeusas arba Jahvė, ar apie abstrakčias jėgas, kaip tos, kurios veikia totemizme, tikintysis tiek vienu, tiek kitu atveju

[2] Pikleris aukščiau cituotame veikale jau išreiškė šiek tiek dialektišku būdu, jog tai iš esmės ir sudaro totemą.

mano privaląs laikytis tam tikro elgesio, nes to laikytis jį verčia prigimtis sakralinio prado, su kuriuo jis jaučiasi palaikąs ryšį. Juk visuomenė irgi palaiko mums nepaliaujamos priklausomybės jausmą. Kadangi jos prigimtis yra savybinga, skirtinga nuo mūsų individualios prigimties, ji siekia tikslų, kurie taip pat jai yra ypatingi, bet kadangi ji tegali pasiekti tuos tikslus tik mūsų tarpininkaujama, tai įsakmiai reikalauja mūsų paramos. Ji įsako, kad pamiršę savo interesus taptume jos tarnais, ir apriboja mus visokiausiais suvaržymais, išsižadėjimais ir aukomis, be kurių būtų neįmanomas visuomeninis gyvenimas. Pavyzdžiui, kiekvieną akimirką mes priversti paklusti elgesio ir mąstymo taisyklėms, kurių patys nei sukūrėme, nei norėjome ir kurios kartais net prieštarauja svarbiausiems mūsų polinkiams ir instinktams.

Tačiau jeigu mes šitaip nuolaidžiautume ir aukotumės visuomenei tik materialinės prievartos verčiami, toji visuomenė taptų mums tik samprata fizinės jėgos, kuriai mes privalome žūtbūt paklusti, o ne samprata moralinės jėgos, kurią garbina religijos. O iš tikrųjų visuomenės įtaka sąmonei kur kas mažiau priklauso nuo fizinio pranašumo, kuriuo ji apdovanota, negu nuo jai suteikto autoriteto. Jei mes nusileidžiame jos įsakymams, tai ne tik dėl to, kad ji turi kaip įveikti mūsų pasipriešinimą, o pirmiausia dėl to, kad jai jaučiame tikrą pagarbą.

Apie kokį nors subjektą, individualų ar kolektyvinį, sakoma, kad jis įkvepia pagarbą, kai vaizdinys, kuris jį išreiškia sąmonėje, pasižymi tokia jėga, kad ji automatiškai skatina ar atmeta veiksmus *atsiribojusi nuo bet kokio motyvo, susijusio su vienų ar kitų naudingomis ar žalingomis pasekmėmis*. Kai mes paklūstame kokiam asmeniui pripažindami jo moralinį autoritetą, klausome jo nurodymų ne todėl, kad jie mums atrodo išmintingi, o todėl, kad mūsų susidarytai šio asmens sampratai būdinga tam tikra dvasinė energija, kuri palenkia mūsų valią ir nukreipia ją nurodyta linkme. Pagarba yra susijaudinimas, kurį mes patiriame, kai jaučiame tą vidinį ir grynai dvasinį spaudimą. Tada mus verčia ryžtis ne privalumai ar nepatogumai, o įsivaizdavimas to, kuris mums nurodo ar pataria. Štai kodėl įsakymas paprastai išreiškiamas trumpomis, kategoriškomis formomis, nepaliekančiomis vietos abejonei; taigi todėl, kad jis, įsakymas, veikia vien savo

jėgomis, jis nesuteikia galimybės nei svarstyti, nei apskaičiuoti; jo veiksmingumas priklauso nuo intensyvumo dvasinės būsenos, kuria jis pateikiamas. Šis intensyvumas ir sudaro tai, kas vadinama moraline įtaka.

O juk elgsena, prie kurios visuomenė pakankamai stipriai prisirišusi, kad primestų ją savo nariams, kartu pažymėta skiriamuoju ženklu, įkvepiančiu, sužadinančiu pagarbą. Kadangi ta elgsena sukuriama bendrai, kiekviena atskira sąmonė mąsto apie ją taip gyvai, jog tai atsiliepia visoms kitoms sąmonėms, ir atvirkščiai. Taigi vaizdiniai, kurie ją kiekvienam išreiškia, yra tokio intensyvumo, kokio negalėtų pasiekti grynai asmeninės sąmonės būsenos, nes jos jėgą sudaro gausybė individualių vaizdinių, iš kurių suformuota kiekviena elgsena. Lūpomis tų, kurie ją teigia mūsų akivaizdoje, kalba ši visuomenė: tai ją mes girdime, girdėdami juos, o visų balsas skamba taip, kaip negali skambėti vienas atskiras balsas[3]. Vien jau tai, kaip smarkiai reaguoja visuomenė – smerkdama arba bausdama fiziškai, jei kas bando pareikšti skirtingą nuomonę, ryžtingai parodydama bendrą įsitikinimą, padeda sustiprinti įtaką[4]. Vienu žodžiu, kai koks nors daiktas yra kokios nors nuomonės objektas, tuomet vaizdinys, kurį apie jį yra susidaręs kiekvienas individas, priklauso nuo jo kilmės, nuo jo atsiradimo sąlygų, nuo poveikio galios, jaučiamos netgi tų, kurie jai nepaklūsta. Daiktas linkęs atstumti vaizdinius, kurie jam prieštarauja, jis laiko juos atokiau; jis, atvirkščiai, nurodo veiksmus, kurie jį įkūnija, ir tai ne per kažkokią materialią prievartą ar tokio pobūdžio prievartos perspektyvą, o tiesiog spinduliuodamas dvasinę energiją, kuri jame glūdi. Jis pasižymi jėga, sklindančia vien tik iš jo psichinių savybių, ir būtent pagal šį požymį atpažįstamas moralinis autoritetas. Taigi nuomonė, pirmučiausia daiktas socialinis, yra autoriteto šaltinis, ir net gali kilti klausimas, ar kiekvienas autoritetas nėra atsiradęs iš nuomonės[5]. Kas nors prieštaraus, kad mokslas dažnai yra priešprieša nuomonės, su kuria jis grumiasi ir taiso

[3] Žr. mūsų *Division du travail social*, 3 leid., p. 64 ir toliau.

[4] *Ibid.*, p. 76.

[5] Bent jau toks yra bet kokios moralinės įtakos atvejis, kolektyvo pripažintas tokiu.

jos klaidas. Bet ši užduotis jam gali pavykti tik tada, kai jis yra pakankamai autoritetingas, o šitai mokslui suteikia būtent nuomonė apie save patį. Jei tauta nepasitiki mokslu, jokie mokslininiai įrodymai įtakos protams neturės. Netgi šiandien mokslas kartais turi atsispirti labai stipriam viešosios nuomonės srautui, ir jam čia gresia pavojus prarasti savo autoritetą[6].

Kadangi socialinis spaudimas vyksta dvasiniais būdais, jis neišvengiamai galėjo įžiebti žmogui mintį, kad aplink jį esama vienos ar keleto galių, dvasinių, bet sykiu ir efektyvių, nuo kurių jis priklauso. O tas galias jis turėjo įsivaizduoti iš dalies kaip išorines, kadangi jos byloja jam įsakmiu tonu ir kartais net įsako prievartauti savo natūraliausius polinkius. Žinoma, jei jis įstengtų betarpiškai įžvelgti, kad šios įtakos, kurioms jis pasiduoda, sklinda iš visuomenės, mitologinių interpretacijų sistema nebūtų atsiradusi. Bet socialinis poveikis pasireiškia pernelyg aplinkiniais ir neaiškiais keliais, jo dvasiniai mechanizmai per daug sudėtingi, kad paprastas stebėtojas įstengtų įžvelgti, iš kur jis sklinda. Kol to neatskleidžia analizė, stebėtojas aiškiai jaučia, kad yra veikiamas, bet nejaučia, kas jį veikia. Tad jis privalėjo iš nieko susikurti sąvoką šių galių, su kuriomis jaučiasi susisaistęs, ir per tai jau galima nuspėti, kaip jis buvo pastūmėtas iki to,

[6] Tikimės, kad ši ir vėlesnės analizės padarys galą netiksliam mūsų minties interpretavimui, dėl kurio ir kilo ne vienas nesusipratimas. Kadangi mes iš prievartos padarėme *išorinį ženklą*, pagal kurį socialiniai faktai gali itin lengvai būti atpažinti ir atskirti nuo individualios psichologijos faktų, pamanyta, kad mums fizinė prievarta bus buvusi pati visuomeninio gyvenimo esmė. Iš tikrųjų mes čia visada teįžvelgėme materialią ir aiškią išraišką vidinio ir gilaus fakto, kuris pats yra visiškai abstraktus: tai *moralinis autoritetas*. Sociologinė problema – jeigu galima pasakyti, kad čia apskritai tokios esama – per įvairias išorinės prievartos formas ieškoti įvairių rūšių moralinio autoriteto, kuris ją atitiktų, ir surasti jį nulėmusias priežastis. Juo labiau tą nagrinėjant šiame veikale pagrindinis tikslas yra išsiaiškinti, kokiu pavidalu ši ypatinga moralinio autoriteto rūšis, būdinga viskam, kas yra religiška, atsirado ir iš ko susiformavo. Beje, toliau pamatysime, kad jeigu mes socialinę prievartą padarome vienu iš sociologinių reiškinių skiriamųjų bruožų, tai neketiname pasakyti, jog tas bruožas vienintelis. Mes parodysime kitą kolektyvinio gyvenimo aspektą, bemaž priešingą ankstesniajam, bet ne mažiau realų (žr. p. 236).

kad įsivaizduotų jas pavidalais, kurie joms yra svetimi, ir pakeistų jas savo mąstysena.

Tačiau Dievas nėra tik autoritetas, nuo kurio mes priklausome; tai ir jėga, kuria remiasi mūsų jėga. Žmogus, kuris pakluso savo Dievui ir dėl šios priežasties tariasi turįs jį greta savęs, su pasauliu bendrauja patikliai, jausdamas jį užplūdusią energiją. Taip pat socialinis poveikis neapsiriboja vien tik reikalaudamas iš mūsų pasiaukojimo, atsižadėjimo ir pastangų. Juk kolektyvinė jėga nėra mums grynai išorinė; ji mus veikia ne vien iš išorės; bet kadangi visuomenė tegali egzistuoti individualiose sąmonėse ir per jas[7], ji (visuomenė) būtinai turi į mus prasiskverbti ir mumyse susiklostyti; taigi ji tampa mūsų esybės dalimi ir taip ją išaukština bei pakylėja.

Esama aplinkybių, kai šis stiprinantis ir gaivinantis visuomenės poveikis ypatingai ryškus. Kokiame nors sambūryje, įkaitinti bendros atmosferos, mes gebame patirti jausmus ir atlikti veiksmus, kurių neįstengiame patirti ir atlikti pasikliaudami vien savo jėgomis; o kai sambūris išsisklaido ir vėl liekame vieni su savimi pačiais, sugrįžtame atgal į savo įprastą lygmenį; tuomet galime išmatuoti visą aukštybę, į kurią buvome pakylėti virš savęs. Istorijoje apstu tokių pavyzdžių. Gana prisiminti rugpjūčio ketvirtosios naktį, kai toks sambūris staiga pakilo pasiaukojimui; visi jo nariai dar vakarykščiai to atsisakinėjo ir kitą dieną tas ryžtas juos pačius nustebino[8]. Kaip tik dėl šios priežasties visos partijos – politinės, ekonominės, konfesinės – stengiasi tolydžio šaukti sambūrius, kur jų šalininkai galėtų atgaivinti savo bendrą tikėjimą, reikšdami jį drauge. Kad sustiprintų jausmus,

[7] Žinoma, tai nereiškia, kad kolektyvinė sąmonė neturėtų specifinių savybių. (Šiuo klausimu žr. *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 273 ir toliau.)

[8] Tai rodo užsitęsę karšti debatai, kuriuose buvo suteikta juridinė forma principinėms nutartims kolektyvinio pakilimo metu. Tiek dvasininkijos, tiek aukštuomenės sluoksniuose ne vienas tą garsiąją naktį vadino lengvatikių naktimi ar – drauge su Rivaroliu – nuosavybės „Šventojo Baltramiejaus naktimi" (žr. Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Voelkerpsychologie*, 2 Aufl., p. 618).

kurie patys sau palikti išblėsta, pakanka suartinti žmones, kurie juos išgyvena, ir užmegzti tarp jų glaudesnius, aktyvesnius ryšius. Štai kuo dar paaiškinama tokia ypatinga elgsena žmogaus, kalbančio į minią, bent tuomet, kai jam pavyko užmegzti su ja kontaktą. Jo kalba kažkokia pakili – įprastinėmis aplinkybėmis tai būtų juokinga; gestai valdingi; net jo mąstysena stokoja saiko ir lengvai linkusi bet ką perdėti. Taip yra todėl, kad jis lyg ir jaučia savyje kažkokį nenatūralų jėgų antplūdį, – jos užtvindo jį, stengdamosi išsiveržti į išorę; kartais jam netgi atrodo, jog jį valdo kažkokia moralinė galia, pranokstanti jį patį, o jis tėra jos perteikėjas. Šiuo bruožu ir pasireiškia tai, kas dažnai vadinama oratorinio įkvėpimo demonu. Tuo tarpu šis ypatingas jėgų atplūdis yra iš tiesų realus: jį kalbėtojui įkvepia ta pati grupė, į kurią jis kreipiasi. Jausmai, kuriuos jis sužadina savo žodžiu, grįžta jam, bet jau išaugę, išplitę, ir tiek pat sustiprina jo paties jausmą. Jo aistringos jėgos ataidi jame, pakylėdamos jo gyvybinį tonusą. Kalba jau nebe paprastas žmogus – tai įsikūnijusi ir įsiasmeninusi grupė.

Be tokių trumpalaikių arba netolygių būsenų, esama ir pastovesnių, kur ši „dinamitinė" visuomenės įtaka leidžia nuosekliau ir dažnai netgi trankiau save pajusti. Esama istorinių laikotarpių, kai dėl kokio nors didelio kolektyvinio sukrėtimo visuomeninė tarpusavio sąveika tampa kur kas dažnesnė ir aktyvesnė. Žmonės labiau ieško vienas kito, labiau buriasi. Iš to kyla visuotinis bruzdėjimas, būdingas revoliucinėms ar kūrybinėms epochoms. O juk šio perdėto veiklumo pasekmė – visuotinis individualių jėgų sužadinimas. Gyvenama intensyviau ir kitaip negu normaliais laikais. Pokyčiai nėra tik iš niuansų, laipsniški; žmogus virsta kitu. Jį jaudinančios aistros tokios stiprios, kad gali rasti pasitenkinimą tik nuožmiuose, nesaikinguose – antžmogiško didvyriškumo ar kruvino barbarizmo – veiksmuose. Tuo ir paaiškinami, pavyzdžiui, kryžiaus žygiai[9] ir didingi ir žiaurūs Prancūzų revoliucijos įvykiai[10]. Visuotinės egzaltacijos pagauti, paprasčiausi nekenksmingiausi buržua virsta arba

[9] Žr. Stoll, *Op. cit.*, p. 353 ir toliau.

[10] *Ibid.*, p. 619, 635.

didvyriais, arba budeliais[11]. Ir visi šie dvasiniai procesai taip neabejotinai priskirtini prie procesų, glūdinčių religijos šaknyse, kad patys individai prievartą, kuriai jie tokiu būdu paklusdavo, dažnai įsivaizduodavo būtent religine forma. Kryžiuočiai tarėsi jaučią tarp savęs Dievą, įsakantį jiems vykti užkariauti Šventosios žemės; Žana d'Ark tikėjo paklūstanti dangiškiems balsams[12].

Toks stimuliuojantis visuomenės poveikis juntamas ne tik išskirtinėmis aplinkybėmis: taip sakant, mūsų gyvenime nėra nė akimirkos, kad koks nors energijos antplūdis mūsų neveiktų iš išorės. Žmogus, atliekantis savo pareigą, įvairiausiose apraiškose – palankumo, pagarbos, švelnumo, kuriuos jaučia jam kiti į jį panašūs, randa paguodos, kurios dažniausiai nesuvokia, bet kuri jį palaiko. Jausmas, kad jį supranta visuomenė, pakylėja jo paties savivoką. Kadangi jį su amžininkais sieja dvasinė harmonija, jis įgauna daugiau pasitikėjimo, drąsos, narsos veikloje, visai kaip tikintysis, kuris tariasi jaučiąs maloningai į jį nukreiptą Dievo žvilgsnį. Šitaip tarytum nepaliaujamai palaikoma mūsų dvasinė esatis. Kadangi ji keičiasi sulig daugybe išorinių aplinkybių, sulig tuo daugiau ar mažiau aktyvūs mūsų santykiai su mus supančiomis visuomeninėmis grupėmis, sulig tuo, kas yra tos grupės, mes negalime nepajusti, kad šis dvasinis *tonusas* priklauso nuo vienos išorinės priežasties, – tačiau neįžvelgiame, nei kur toji priežastis glūdi, nei kas ji yra. Todėl paprastai ją suvokiame kaip moralinę galią, kuri, nuolat būdama mumyse, atstovauja kam kitam negu mes patys: tai moralinė savimonė, kurios, beje, dauguma žmonių niekada bent kiek ryškiau neįsivaizdavo, nebent per religinius simbolius.

Be šių laisvų jėgų, nepaliaujamai atgaivinančių mūsų jėgas, esama tokių, kurios įsitvirtinusios visokiausiose mūsų vartojamose technikose ir tradicijose. Mes šnekame kalba, kurios patys nesukūrėme; naudojamės įrankiais, kurių neišradome; remiamės teisėmis, kurių nenustatėme; kiekvienai kartai perduodamas ži-

[11] *Ibid.*, p. 622 ir toliau.

[12] Baimės, liūdesio jausmai irgi gali plūsti ir stiprėti, tų pačių įtakų veikiami. Kaip pamatysime, jie atitinka visus religinio gyvenimo aspektus (žr. d. II, sk. V).

nių lobynas, kurio ji pati nėra sukaupusi, ir t. t. Už tas įvairias civilizacijos gėrybes mes skolingi visuomenei, ir jei dažniausiai nepastebime, iš kokio šaltinio jas semiame, tai bent jau žinome, kad jos ne mūsų sukurtos. O juk jos suteikia žmogui jo asmeninį veidą tarp visų kitų būtybių, nes žmogus yra žmogus tik todėl, kad jis civilizuotas. Tad jis negali nejausti, kad aplinkui egzistuoja veiksmingos priežastys, iš kurių jis gauna būdingąsias savo prigimties savybes ir tarsi kokias geranoriškas galias, kurios jam talkina, jį saugo ir užtikrina jam privilegijuotą likimą. Ir šitoms jėgoms žmogus neišvengiamai turėjo suteikti aukštą rangą, kuris atitiktų didžiulę vertę tų gėrybių, kurias jis toms jėgoms priskyrė[13].

Taigi aplinka, kurioje gyvename, atrodo mums tarsi apgyvendinta jėgų, drauge įsakmių ir paslaugių, didingų ir palaikių, su kuriomis mes palaikome ryšius. Kadangi jos mus veikia ir mes tai suvokiame, esame priversti jas lokalizuoti išorėje aplinkui save, kaip darome su objektyviomis savo pojūčių priežastimis. Kita vertus, jausmai, kuriuos jos mums įkvepia, savo prigimtimi skiriasi nuo tų, kuriuos mes puoselėjame paprastiems, apčiuopiamiems daiktams. Kol jos apsiriboja savo pačių empirinėmis savybėmis, kurios pasireiškia paprastoje patirtyje, kol religinė vaizduotė dar nespėjo jų pakeisti, tol mes nejaučiame joms nieko panašaus į pagarbą, o jos neturi nieko, ko reikia mums pakylėti aukščiau mūsų pačių. Tad jas išreiškiantys vaizdiniai mums rodosi labai skirtingi nuo tų, kuriuos sužadino kolektyvinės įtakos. Tiek vieni, tiek kiti formuoja mūsų sąmonėje du dvasinės būsenos ratus, skirtingus ir atskirtus nuo kits kito, kaip du gyvenimo pavidalus, kuriuos jie atitinka. Todėl mums atrodo, kad palaikome ryšius su dviem skirtingomis realybės rūšimis ir kad jas vieną nuo kitos skiria aiškiai užbrėžta demarkacijos linija: viena yra profaninių, o antra – sakralinių daiktų pasaulis.

[13] Toks yra kitas aspektas visuomenės, kuri, nors būdama valdinga, mums atrodo palanki ir geranoriška. Ji mus valdo, mus paremia. Socialinį faktorių apibūdinome veikiau pirmąja, o ne antrąja šių savybių todėl, kad jis lengviau įmanomas stebėti, nes pasireiškia išoriniais ir regimais požymiais; bet jokiu būdu nereikia neigti ir antrojo realumo (žr. *Règles de la méthode sociologique*, antro leidimo įžanga, p. XX, past. 1).

Beje, tiek dabartyje, tiek istorijoje matome visuomenę be paliovos kuriant iš nieko sakralinius daiktus. Vos tik ji susižavės kokiu žmogumi, jei manys jį įkūnijant jai rūpimus pagrindinius siekius, kaip ir priemones jiems patenkinti, – jau tas žmogus bus išskirtas ir tarytum sudievintas. Viešoji nuomonė pripažins jo didybę, visiškai tokią pat kaip ta, kuri gaubia dievus. Būtent tai ištiko tokią daugybę valdovų, kuriais buvo įtikėjęs jų amžius: jeigu jie nebuvo paversti dievais, tai bent jau į juos buvo žvelgiama kaip į tiesioginius dievybės atstovus. O kad tokio sudievinimo kūrėjas yra vien tik visuomenė, aiškiai parodo tas, kad ji dažnai yra taip sudievinusi žmones, kurie savo nuopelnais neturėjo į tai jokios teisės. Beje, pagarbumas, įkvepiamas žmonių, kuriems suteiktos aukštos visuomeninės pareigos, yra tos pačios prigimties kaip religinė pagarba. Jis išreiškiamas tais pačiais veiksmais: nuo aukšto asmens visi laikosi atokiau; prie jo prisiartinama tik atsargiai; bendraujama kitokia kalba, kitokiais gestais negu tie, kurie įprasti bendraujant su paprastais mirtingaisiais. Jausmas, patiriamas tokiomis aplinkybėmis, toks giminingas religiniam jausmui, kad daugybė tautų juos supainiojo. Norint paaiškinti pagarbą, kuri gaubia valdovus, aristokratus, politinius lyderius, jiems priskiriamos sakralios savybės. Pavyzdžiui, Melanezijoje ir Polinezijoje apie įtakingą žmogų sakoma, kad jis turįs *manos*, ir šia *mana* paaiškinama jo įtaka[14]. Tačiau žinoma, kad jo padėtis išplaukia vien tik iš tos svarbos, kurią jam suteikia viešoji nuomonė. Taigi ta moralinė galia, kurią suteikia viešoji nuomonė, ir ta, kuria pasižymi sakralios būtybės, iš esmės yra tos pačios kilmės ir sudarytos iš tų pačių elementų. Tai ir paaiškina, kaip tas pats žodis gali būti vartojamas apibrėžti tiek vienam, tiek kitam.

Lygiai taip kaip žmones visuomenė sudievina ir daiktus, o ypač idėjas. Tegul tik kurį nors tikėjimą vienbalsiai pripažįsta visa tauta, ir dėl aukščiau išdėstytų priežasčių jau draudžiama jį liesti, tai yra neigti ar ginčyti. O juk draudimas jį kritikuoti yra

[14] Codrington, *The Melanesians*, p. 50, 103, 120. Beje, apskritai manoma, kad Polinezijos kalbose žodis *mana* iš pradžių reiškęs autoritetą (žr. Tregear, *Maori Comparative Dictionary*, sub verbo).

toks pat draudimas kaip ir kiti ir įrodo, kad čia esi prieš kažką šventa. Netgi šiandien, tegu ir kokią didelę laisvę mes vieni kitiems suteikiame, jei žmogus visiškai neigtų pažangą, tyčiotųsi iš žmogiškojo idealo, prie kurio yra prisirišusios šiuolaikinės visuomenės, jis pasirodytų kaip šventvagis. Šiaip ar taip, esama mažų mažiausiai vieno principo, kurį tautos, labiausiai susižavėjusios sąžinės laisve, yra linkusios pripažinti nesvarstytinu ir traktuoti jį kaip neliečiamą, tai yra kaip šventą: tai pats sąžinės laisvės principas.

Šis visuomenės polinkis save sudievinti ar kurti dievus niekada neišryškėjo labiau negu pirmaisiais Prancūzų revoliucijos metais. Tada iš tiesų visuotinio entuziazmo įkarštyje dalykai, savo prigimtimi grynai pasaulietiniai, viešosios nuomonės buvo paversti šventais: tai Tėvynė, Laisvė, Protas[15]. Pati savaime stengėsi susikurti religija, ji turėjo savo dogmą[16], savo simbolius[17], savo altorius[18] ir šventes[19]. Kaip tik tuos spontaniškus siekius Proto ir Aukščiausios būtybės kultas savotiškai ir pabandė oficialiai patenkinti. Šis religinis atsinaujinimas, tiesa, neilgai truko, nes patriotinis entuziazmas, pradžioje įsiūbavęs mases, pats tolydžio blėso[20]. Nykstant priežasčiai negalėjo išlikti ir pasekmė. Bet patirtis, kad ir trumpa buvusi, išsaugo visą savo sociologinę svarbą. Šiaip ar taip, konkrečiu atveju akivaizdu, kaip visuomenė ir esminės jos idėjos tiesiogiai ir be jokio pobūdžio pasikeitimo tapo tikro kulto objektu.

Visi šie faktai jau leidžia numatyti, kaip klanas savo nariams sužadina mintį, kad aplink juos esama jėgų, kurios juos valdo ir drauge juos palaiko, tai yra – religinių jėgų: juk nėra bendruomenės, su kuria primityvas būtų glaudžiau ir betarpiškiau susijęs. Jo saitai su gentimi yra laisvesni ir silpniau juntami. Nors gentis, žinoma, ir nėra jam svetima, daugiausia bendrybių jį sieja su savo klano žmonėmis; betarpiškiausiai jis jaučia šios grupės

[15] Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires* (1789-1792).

[16] *Ibid.*, p. 24.

[17] *Ibid.*, p. 29, 32.

[18] *Ibid.*, p. 30.

[19] *Ibid.*, p. 46.

[20] Žr. Mathiez, *La Théophilanthropie et le Culte décadaire*, p. 36.

poveikį; taigi ji greičiau nei bet kokia kita turėjo išreikšti save religiniais simboliais.

Bet šis pirmasis paaiškinimas pernelyg bendro pobūdžio, nes tinka bet kokiai visuomenei, vadinasi, ir religijai. Tad pabandykime aiškiau apibrėžti, kokią būdingą formą šis kolektyvinis veiksmas įgauna klane ir kaip sužadina čia sakralumo jausmą. Todėl niekur kitur neįmanoma lengviau pastebėti jo pasekmių, niekur kitur jos nėra tokios ryškios.

III

Australijos bendruomenių gyvenimas vyksta pakaitomis dviem skirtingais tarpsniais[21]. Gyventojai tai pasklinda mažomis grupelėmis, užsiėmusiomis – nepriklausomai viena nuo kitos – savo darbais; tuomet kiekviena šeima gyvena sau, medžioja, žūklauja, vienu žodžiu, visomis išgalėmis stengiasi parūpinti sau maisto. Tai vėl, priešingai, gyventojai susispiečia, susibūriuoja tam tikrose vietose kuriam laiko tarpui, nuo keleto dienų iki kelių mėnesių. Šitaip jie susitelkia, kai klanas ar dalis genties[22] yra pakviesti į sueigas ir šia proga atliekamos religinės apeigos arba vyksta tai, ką etnografų kalba įprasta vadinti *koroboriu*[23].

Šie du tarpsniai be galo ryškiai nuo kits kito skiriasi. Pirmajame nusveria ekonominė veikla; paprastai ji nėra per daug intensyvi. Maistinių sėklų ar žolių rankiojimas, medžioklė ar žūklė – ne tokie užsiėmimai, kurie galėtų įžiebti karštas aistras[24]. Tuo

[21] Žr. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 33.

[22] Net esama apeigų, ypač įšventinimo proga, kai sukviečiami svetimos genties nariai. Dėl šių kvietimų, be kurių nesti didelių iškilmių, sumanyta ištisa žinių perdavimo ir pasiuntinių sistema (žr. Howitt, *Notes on Australian Message-Sticks and Messengers*, in *J. A. I.*, 1889; *Nat. Tr.*, p. 83, 678-691; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*)

[23] Koroboris nuo paprastų religinių apeigų skiriasi tuo, kad į jį įleidžiama moterys ir neįšventintieji. Nors tai dvejos kolektyvinės iškilmės ir jas reikia vienas nuo kitų atskirti, vis dėlto jos labai giminingos. Beje, vėliau turėsime progos grįžti prie šios giminystės ir ją paaiškinti.

[24] Išskirtinis atvejis – medžioklės su varovais.

metu pasklidusios bendruomenės gyvenimas vienodas, vangus ir blankus[25]. Bet įvyksta koroboris – ir viskas persimaino. Kadangi primityvo emocijos ir užsidegimas tik iš dalies paklūsta proto ir valios kontrolei, jis lengvai praranda savitvardą. Koks nors reikšmingesnis įvykis jį bemat išmuša iš vėžių. Išgirsta džiugią naujieną – pratrūksta entuziazmas. Blogą – puldinėja į šalis kaip pakvaišęs, pakrikai blaškosi, klykia, staugia, semia dulkes, žarsto jas į visas puses, kandžioja save, tūžmastingai švytruoja ginklais ir t. t.[26] Vadinasi, vien tik sambūris veikia kaip ypač galingas dirgiklis. Individams susitelkus iš šio sambūrio sklinda lyg ir kokia elektra, kuri juos netrukus pastūmėja į nepaprastą egzaltaciją. Kiekvienas išreikštas jausmas nekliudomai atsiliepia kiekvienoje tų sąmonių, plačiai atsivėrusių išoriniams įspūdžiams: kiekviena jų ataidi kitose ir atvirkščiai. Taigi šis pradinis impulsas nuvilnydamas tolydžio auga, taip kaip slinkdama žemyn auga sniego lavina. O kadangi tokios karštos ir nekontroliuojamos aistros negali neišsilieti į išorę, iš visų pusių tave supa tik niršūs mostai, riksmai, tikri stūgavimai, visokiausi kurtinantys garsai, dar labiau sustiprinantys tą būseną, kurią ir išreiškia. Tikriausiai todėl, kad kolektyvinis jausmas kolektyviai reikštis tegali tada, kai laikomasi tam tikros tvarkos, leidžiančios sutartinius veiksmus, darnius judesius, tie mostai ir riksmai patys linkę tapti ritmingi ir paklusti tvarkai; iš čia dainos ir šokiai. Bet, įgaudami reguliaresnę formą, jie nėmaž nepraranda savo natūralaus smarkumo; sudrausmintas triukšmas vis tiek lieka triukšmas. Žmogaus balso tokiai užduočiai net nepakanka; jo poveikis sustiprinamas dirbtinėmis priemonėmis: vienas į kitą daužomi bumerangai, sukami *bull-roarers*. Gali būti, kad šie įrankiai, taip plačiai naudojami Australijos religinėse apeigose, pirmiausia turėjo kiek galima tapačiau perteikti užplū-

[25] *„The peaceful monotony of this part of his life"* („Taiki šios jo gyvenimo dalies monotonija". – *Vert. past.*), – sako Spenceris ir Gillenas (*North. Tr.*, p. 33).

[26] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 683. Šiuo atveju kalbama apie reiškiamus jausmus, kai pasiuntiniai, skubiai nusiųsti pas svetimą grupę, grįžta į stovyklą su palankia žinia. Plg. Brough Smyth, I, p. 138; Schulze, *loc. cit.*, p. 222.

dusį susijaudinimą. Bet jį perteikdami jie drauge ir sustiprina. Dažnai aistros taip įsisiūbuoja, kad sukelia neregėtus veiksmus. Įsismarkavusios aistros tokios audringos, kad niekas neįstengia jų sutramdyti. Aiškiai peržengiamos įprastinės gyvenimo normos, ir tai taip aiškiai suvokiama, kad verste verčia atsidurti už įprastinės moralės ribų. Lytys poruojasi laužydamos nustatytas lytinio bendravimo taisykles. Vyrai keičiasi žmonomis. Kartais netgi atvirai, nebaudžiamai vyksta kraujomaišos santykiai, šiaip jau laikomi atgrasiais ir griežtai smerkiami[27]. Prie to dar pridūrus, kad šios apeigos paprastai vyksta naktį, patamsyje, kurį šen ten persmelkia laužų šviesa, nesunku bus įsivaizduoti, kaip tokios scenos turi paveikti dalyvių sąmonę. Jos taip sudirgina fizines ir protines jėgas, kad nebeįmanoma ištverti: pagrindinio vaidmens atlikėjas galop išsekęs sukniumba ant žemės[28].

Šiam vaizdui iliustruoti ir patikslinti dar atpasakosime kelias scenas, kurias mums pateikia Spenceris ir Gillenas.

Vienos svarbiausių religinių iškilmių varamungų gentyje susijusios su gyvate Volunkva: tai virtinė apeigų, trunkančių kelias dienas. Ketvirtąją dieną įvyksta tos, kurias mes aprašysime.

Pagal varamungų ceremonialą čia dalyvauja dviejų fratrijų atstovai: vieni apeigoms vadovauja, kiti jas rengia ir joms patarnauja. Teisę vadovauti apeigoms turi tik uluurų fratrijos žmonės; tačiau papuošti atlikėjus, parengti aikštę, įrankius ir būti žiūrovais privalo kingilių fratrijos nariai. Jie įpareigojami iš anksto supilti šlapio smėlio kalniuką, ir ant jo iš raudonų pūkų padaromas piešinys, vaizduojantis gyvatę Volunkvą. Tikros apeigos, kuriose dalyvavo Spenceris ir Gillenas, prasidėjo tik sutemus.

[27] Žr. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 96-97, *North. Tr.*, p. 137; Brough Smyth, II, p. 319. – Ši chaotiška ritualinė maišatis ypač išryškėja per įšventinimo apeigas (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 267, 381; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 657), per totemines apeigas (Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 214, 298 ir 237). Pastaruoju atveju laužomos įprastinės egzogamijos taisyklės. Šiaip ar taip, aruntų gentyje sueitis tarp tėvo ir dukters, sūnaus ir motinos, brolių ir seserų (visais atvejais kalbama apie kraujo giminystę) išlieka draustina (*Nat. Tr.*, p. 96-97).

[28] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 535, 545. Šis faktas visuotinis.

Apie dešimtą ar vienuoliktą valandą vakaro į vietą atvyko uluurai ir kingiliai; jie susėdo ant kalniuko ir užtraukė dainą. Visi buvo labai susijaudinę (*every one was evidently very excited*). Kiek vėliau uluurai atvedė savo moteris ir perdavė jas kingiliams[29], ir šie su jomis santykiavo. Tuomet atvedė neseniai įšventintus jaunuolius, jiems smulkiai buvo išaiškintos visos apeigos, ir iki trečios valandos nakties nesiliovė dainos. Paskui užvirė išties laukinio šėlo scena (*a scene of the wildest excitement*). Visose pusėse liepsnojantys laužai žiaudriai išryškino baltus eukaliptus, ir juos gaubiančių sutemų fone uluurai suklaupė vieni paskui kitus greta kalniuko, apsuko jį, visi kartu pakildami nuo žemės, įsisprendę į šlaunis, – paskui kiek toliau vėl suklaupė ir t. t. Drauge jie krypčiojo tai kairėn, tai dešinėn, sulig kiekvienu judesiu vienu balsu skardžiai riktelėdami, stačiai sustūgdami: *Yrrš! Yrrš! Yrrš!* Tuo tarpu kingiliai, nepaprastai susijaudinę, skambiai daužė savo bumerangus, o jų vadas buvo įdirgęs dar labiau negu jo bendrai. Kai uluurų eisena du kartus apsuko kalniuką, jie nebeklūpojo, susėdo ir užtraukė dainą; tarpais daina pritildavo, paskui staiga vėl garsiau suskambėdavo. Rytui brėkštant visi pašoko ant kojų; jau išblėsę laužai buvo vėl įkurti, o kingilių raginami uluurai niršiai puolė kalvelę su savo bumerangais, ietimis, lazdomis – per keletą minučių ji buvo suniokota. Liepsnos išblėso, ir stojo mirtina tyla[30].

Dar smarkesnę sceną tie patys stebėtojai regėjo varamungų gentyje per ugnies apeigas.

Vos tik sutemo, deglų šviesoje prasidėjo įvairiausios eitynės, šokiai, dainos, ir tas sambrūzdis kaskart augo. Tam tikru metu kiekvienas iš dvylikos patarnautojų pasičiupo kažką panašų į didelį liepsnojantį deglą, ir vienas jų, laikydamas savąjį kaip durtuvą, puolė čiabuvių grupę. Smūgiai buvo atremiami lazdomis ir ietimis. Kilo visuotinė sumaištis. Vyrai strykčiojo, nartijosi, kraupiai stūgčiojo; žėrėjo spragsėjo deglai, daužydami galvas ir kūnus, į visas puses svaidydami kibirkštis. „Dūmai, liepsnojantys deglai, tas kibirkščių lietus, ta daugybė vyrų, šokančių

[29] Šios moterys pačios buvo kingilės, vadinasi, tie santykiai pažeidė egzogamijos taisyklę.

[30] *North. Tr.*, p. 237.

ir stūgaujančių, visa tai, – pasakoja Spenceris ir Gillenas, – buvo tokia laukinė scena, kokios žodžiais neįmanoma apsakyti"[31].

Nesunku suprasti, kad pasiekęs tokį įsiaudrinimo laipsnį žmogus darosi nebeatpažįstamas. Jis jaučia, kad jį valdo, stumia kažkokia išorinė galia, verčianti galvoti ir veikti kitaip negu įprasta, ir jam atrodo, kad jis jau nebe jis. Atrodo, lyg jis būtų virtęs nauja būtybe: puošmenos, kuriomis jis apsikarstęs, įvairios kaukės, kuriomis jis prisidengęs veidą, materialiai išreiškia tą vidinę transformaciją, juo labiau kad jis pats ją sąlygoja. O kadangi tuo pačiu metu visi jo bendrai irgi jaučiasi pakeitę pavidalą ir išreiškia savo jausmus klyksmais, mostais, savo elgsena, viskas vyksta taip, lyg jis išties būtų perkeltas į ypatingą pasaulį, visiškai skirtingą nuo to, kur jis paprastai gyvena, į aplinką, knibždančią nepaprastai intensyvių jėgų, kurios jį užtvindo ir pakeičia. Kaip šitokia patirtis, ypač kai ji kartojasi diena po dienos ištisas savaites, galų gale neįtikins jo, kad iš tiesų egzistuoja du skirtingi ir tarpusavyje nesulyginami pasauliai? Vienas – tas, kur jis vangiai velka savo kasdienio gyvenimo naštą; į kitą, atvirkščiai, jis negali prasiskverbti išsyk neužmezgęs ryšių su nepaprastomis galiomis, įelektrinančiomis jį iki šėlo. Pirmasis – profaniškas, kasdienis, antrasis – sakralinių, šventų daiktų pasaulis.

Taigi tokioje kunkuliuojančioje socialinėje terpėje ir netgi pačiame šiame kunkuliavime, regis, ir bus atsiradusi religijos idėja. O kad jos kilmė iš tikrųjų yra tokia, matyt, patvirtina tas, kad Australijoje grynai religinė veikla beveik visa susikoncentravusi į tas akimirkas, kai vyksta šios sueigos. Iš tikrųjų, nėra tautos, kur didelės kulto iškilmės nevyktų daugmaž periodiškai; bet toliau pažengusiose visuomenėse, galima sakyti, nėra dienos, kad žmogus neatliktų dievams kokios nors ritualinės prievolės. Australijoje, priešingai, kai nevyksta klano ir genties šventės, beveik visą laiką užpildo pasaulietinės, profaniškos priedermės. Žinia, esama draudimų, kurių privalu laikytis ir kurių laikomasi netgi šios kasdienės veiklos tarpsniais; niekad negalima laisvai

[31] *North. Tr.*, p. 391. Kitų kolektyvinio sambrūzdžio religinėse apeigose pavyzdžių rasime *Nat. Tr.*, p. 244-246, 365-366, 374, 509-510. (Pastarasis buvo laidotuvių ritualo dalis.) Plg. *North. Tr.*, p. 213, 351.

žudyti ar valgyti toteminio gyvūno, bent jau ten, kur draudimas yra išsaugojęs savo pirmykštį griežtumą; bet tuomet nerengiamas beveik joks pozityvus ritualas, jokios bent kiek svarbesnės apeigos. Šios vyksta tik per grupės sueigas. Tad dievobaimingas australo gyvenimas vyksta tarpsniais, kur visiškas apsnūdimas kaitaliojasi su perdėtu susijaudinimu, o bendruomenės gyvenimas svyruoja tuo pačiu ritmu. Tai ir pabrėžia ryšį, jungiantį juos vieną su kitu, tuo tarpu vadinamosiose civilizuotose tautose santykinis vieno ir kito gyvenimo nenutrūkstamumas iš dalies pridengia jų santykius. Net gali kilti klausimas, ar toks ryškus kontrastas nebuvo būtinas, kad savo pirmykščiu pavidalu priverstų išsilieti sakralumo jausmą. Kone ištisai susitelkdamas į apibrėžtus laiko tarpus, kolektyvinis gyvenimas iš tiesų galėjo pasiekti didžiausią intensyvumą bei veiksmingumą ir taip sužadinti žmogui ryškesnį dvilypės egzistencijos ir dvilypės prigimties, kuri jam būdinga, pojūtį.

Tačiau šis paaiškinimas dar nėra išsamus. Mes parodėme, kaip klanas, veikdamas savo narius, sužadina jiems sampratą išorinių jėgų, kurios jį valdo ir įkvepia; bet mums dar lieka išsiaiškinti, kaip atsitinka, kad šios jėgos buvo suprantamos kaip kažkokie totemai, tai yra kokio nors gyvūno ar augalo atvaizdas.

Taip yra todėl, kad tas gyvūnas ar augalas suteikė savo vardą klanui ir tarnauja jam emblema. Juk visiems žinomas dėsnis, kad jausmai, sužadinti mums kokio nors daikto, spontaniškai persiduoda simboliui, kuris jį vaizduoja. Juoda spalva mums gedulo ženklas, todėl skatina liūdnus įspūdžius ir mintis. Toks jausmų persidavimas priklauso nuo to, kad daikto samprata ir jo simbolio samprata mūsų sąmonėje yra glaudžiai susijusios: vadinasi, vieno sukeltos emocijos užkrečia kitą. Bet šis užkratas, kuris visuomet pasireiškia stipriau ar silpniau, gerokai tikresnis ir ryškesnis tuomet, kai simbolis yra paprastas, apibrėžtas, lengvai pavaizduojamas, o daiktas savo didumu, savo dalių skaičiumi ir savo sudėtinga sandara yra sunkiai mintyse aprėpiamas. Juk mes negalime įžvelgti abstrakčioje esybėje, kurią sunkiai ir miglotai teįsivaizduojame, šaltinio tų stiprių jausmų, kuriuos patiriame. Mes galime juos sau patiems paaiškinti tik

susiedami su konkrečiu daiktu, kurio realumą aiškiai jaustume. Taigi, jei pats daiktas neatitinka šios sąlygos, jis negali būti atspirties tašku patiriamiems įspūdžiams, nors ir pats juos sužadina. Tuomet jo vietą užima ženklas; į jį ir nukreipiami jausmai, kuriuos tas daiktas sužadino. Tai jis yra mylimas, gerbiamas, jo bijomasi; tai jam jaučiamas dėkingumas; jam pasiaukojama. Kareivis, mirštantis vardan savo vėliavos, miršta vardan savo tėvynės; bet iš tiesų jo sąmonėje į pirmą vietą iškyla vėliavos idėja. Kartais ji netgi tiesiogiai lemia veiksmą. Ar kokia nors vėliava liks priešo rankose, ar neliks, tėvynė dėl to nežus, ir vis dėlto kareivis padeda galvą, kad ją atgautų. Užmirštama, kad vėliava tėra ženklas, kad ji pati savaime vertės neturi, o tik primena realybę, kuriai atstovauja; į ją žiūrima taip, lyg ji pati būtų ta realybė.

O juk totemas yra klano vėliava. Tad natūralu, kad įspūdžiai, klano žadinami individualiose sąmonėse – priklausomybės ir išaugusio gyvybingumo įspūdžiai – kur kas labiau susiję su totemo negu su klano idėja, nes klanas pernelyg sudėtinga realybė, kad tokie elementarūs protai galėtų jį aiškiai įsivaizduoti kaip konkretų vienetą. Beje, primityvas nė nepastebi, kad šiuos įspūdžius jis gauna iš kolektyvo. Jis nežino, kad suartėjus tam tikram skaičiui žmonių, suvienytų to paties gyvenimo, galiausiai atpalaiduojamos naujos energijos, kurios kiekvieną jų pakeičia. Jaučia jis tik viena – kad yra pakilęs virš savęs paties ir gyvena gyvenimą, skirtingą nuo įprastinio. Bet šis pajutimas privalo būti jo perduotas kokiam nors išoriniam objektui kaip jų pačių priežasčiai. O ką jis mato aplink save? Iš visų pusių jo pojūčiams peršasi, jo dėmesį patraukia gausūs totemo atvaizdai. Tai vaninga, nurtunja – sakralinės esybės simboliai. Tai *bull-roarers*, čuringos, ant kurių paprastai išraižyti linijų deriniai, turintys tą pačią reikšmę. Tai įvairių jo kūno dalių dekoravimas – irgi toteminis ženklas. Kaip šis visur, visokiausiomis formomis pasikartojantis atvaizdas neįgaus sąmonėse išskirtinio raiškumo? Šitaip įsitvirtinęs vyksmo centre, atvaizdas atstovauja totemui. Į jį ir nukrypsta išgyvenami jausmai, nes jis – vienintelis konkretus daiktas, su kuriuo jie gali susyti. Jis ir toliau tuos jausmus žadina ir primena net ir tuomet, kai sueiga išsisklaido, nes atvaizdas daiktą pergyvena, išraižytas ant kulto įrankių, ant stačių uolų,

skydų ir t. t. Per jį patirtos emocijos nuolat palaikomos ir vėl sužadinamos. Taigi viskas vyksta taip, lyg jis pats jas tiesiogiai įkvėptų. Jas jam priskirti juo natūraliau, kad, būdamos bendros grupei, jos tegali būti susijusios su daiktu, kuris grupei taip pat bendras. Tačiau šią sąlygą patenkinti gali tik toteminė emblema. Iš esmės ji yra bendra visiems. Per apeigas į ją įsmeigti visų žvilgsniai. Keičiasi kartos, o ji išlieka tokia pat; tai nuolatinis bendruomenės gyvenimo elementas. Taigi, regis, iš jos sklinda tos paslaptingos jėgos, su kuriomis žmogus jaučiasi susijęs, ir šitaip išaiškėja, kad žmonės buvę paskatinti įsivaizduoti šias jėgas kaip būtybę, gyvą ar ne, kurios vardu klanas vadinasi.

Šitai išsiaiškinę, jau galime suprasti toteminių tikėjimų esmę.

Kadangi religinė jėga yra ne kas kita kaip kolektyvinė, anoniminė klano jėga ir kadangi pastarąją sąmonės suvokia tik totemo pavidalu, toteminė emblema yra tarytum regimas dievo kūnas. Taigi iš jo, rodos, sklinda veiksmai, geradariški ar gąsdinantys, kuriuos kultas turi skatinti ar užkirsti jiems kelią; todėl apeigos skiriamos specialiai jam. Taip paaiškinama, kad sakralinių daiktų gretoje jis užima pirmąją vietą.

Tačiau klanas, kaip ir bet kokia bendruomenė, gali gyvuoti tik individualiose sąmonėse ir per individualias sąmones, jį sudarančias. Taigi, kadangi religinė jėga, suvokiama kaip įsiliejusi į toteminę emblemą, individams atrodo tarsi išorinė ir apdovanota kažkokiu transcendentiškumu, ir kadangi, kita vertus, kaip klanas, kurio simbolis ji yra, ji tegali įsikūnyti individuose ir per juos, vadinasi, šia prasme ji jiems yra vidinė ir jie ją būtinai įsivaizduoja. Jie jaučia ją esant ir veikiant savyje, nes būtent ji juos pakylėja į aukštesnį gyvenimą. Štai kaip žmogus patikėjo, kad jame esama prado, prilygintino tam, kuris slypi toteme; štai kaip dėl to jis sau priskyrė sakralinį bruožą, bet ne tokį ryškų kaip emblemos. Juk emblema yra svarbus religinio gyvenimo šaltinis; žmogus čia dalyvauja tik netiesiogiai, ir jis tą suvokia; jis supranta, kad jėga, perkelianti jį į sakralinių daiktų sritį, nėra jam įgimta, o sklinda į jį iš išorės.

Toteminės rūšies gyvūnai ar augalai tikriausiai turėjo tą patį bruožą, ir netgi stipresnį, dėl kitos priežasties. Juk jeigu toteminis pradas yra ne kas kita kaip klanas, vadinasi, tai klanas, suvokiamas materialiu pavidalu, kurį vaizduoja emblema; o šis

pavidalas – drauge ir pavidalas tų konkrečių būtybių, kurių vardu klanas vadinasi. Dėl šio panašumo tos būtybės negali nesužadinti jausmų, prilygstančių tiems, kuriuos sukelia pati emblema. Kadangi emblema yra religinės pagarbos objektas, būtybės turėjo įkvėpti to paties pobūdžio pagarbą ir atrodyti tarsi sakralinės. Buvo neįmanoma, kad tikintysis nepriskirtų vienodos prigimties jėgų tokioms tobulai vienodoms išorinėms formoms. Štai kodėl uždrausta žudyti, valgyti toteminį gyvūną, kodėl jo mėsa laikoma turinti teigiamų savybių, kurias panaudoja apeigos: juk jis panašus į klano emblemą, tai yra į savo paties atvaizdą. Ir kadangi, žinoma, panašesnis į jį negu žmogus, tai sakralinių daiktų hierarchijoje ir užima aukštesnį lygį. Žinoma, tarp tų dviejų būtybių esama artimos giminystės, nes jas sieja ta pati esmė: abidvi įkūnija kažką iš toteminio prado. Tik kadangi pats tas pradas suvokiamas gyvūno pavidalu, gyvūnas atrodo įkūnijąs tai tobuliau negu žmogus. Štai kodėl, jei žmogus laiko jį broliu ir elgiasi su juo kaip su broliu, tai bent jau kaip su vyresniuoju[32].

Bet jei toteminis pradas yra pasirinkęs savo buveine tam tikrą gyvūnijos ir augmenijos rūšį, jis negali apsiriboti ta vieta. Sakralinis pobūdis yra nepaprastai užkrečiamas[33], tad nusidriekė nuo toteminės būtybės iki viso to, kas artimiau ar tolimiau su ja susiję. Religiniai jausmai, kuriuos gyvūnas įkvėpė, persidavė medžiagoms, kuriomis jis minta, iš kurių gaminasi ir atsigamina jo kūnas ir kraujas, daiktams, panašiems į jį, įvairioms būtybėms, su kuriomis jis palaiko nenutrūkstamus ryšius. Taip po truputį prie totemų prisitvirtino pototemiai, taip susikūrė tos kosmologinės sistemos, kurias išreiškia pagrindinės klasifikacijos. Galų gale visas pasaulis tapo padalytas tarp toteminių tos pačios genties pradų.

[32] Matyti, kad ši brolybė yra logiška totemizmo pasekmė, o anaiptol ne jo pradas. Žmonės nemanė, kad yra kuo nors įsipareigoję toteminės rūšies gyvūnams, nes tarėsi esą jiems giminingi, tačiau susikūrė šią giminystę norėdami paaiškinti sau patiems prigimtį tikėjimų ir apeigų, kurių objektas buvo šis gyvūnas. Gyvūnas buvo laikomas vienarūšiu žmogui, nes kaip ir žmogus jis buvo šventa būtybė; bet su juo nebuvo elgiamasi kaip su šventa būtybe, tik žiūrima į jį kaip į bendrarūšį.

[33] Žr. žemiau, d. III, sk. I, § 3.

Dabar išaiškėja, iš kur kyla religinių jėgų dviprasmybė, kai jos pasirodo istorijoje; kaip jos drauge yra fizinės ir humaniškos, dvasinės ir materialinės. Tai dvasinės galios, nes jos ištisai sudarytos iš įspūdžių, kuriuos viena dvasinė būtybė, t. y. kolektyvas, sužadina kitoms dvasinėms būtybėms, t. y. individams: jos išreiškia ne fizinių daiktų poveikį kūnų pojūčiams, o kolektyvinės sąmonės poveikį individualioms sąmonėms. Jų autoritetas tėra forma dvasinio poveikio, kurį visuomenė daro savo nariams. Bet kita vertus, kadangi jos suvokiamos materialiais pavidalais, negalima į jas nežiūrėti kaip į artimai gimininga materialiems daiktams[34]. Tad jos gyvuoja dviejuose pasauliuose. Jos esti žmonėse, bet drauge tai ir gyvybinis daiktų pradas. Jos gaivina sąmones ir jas pažaboja; bet taip pat jų dėka tarpsta augalai, veisiasi gyvūnai. Dėl šios dvilypės prigimties religija ir galėjo tapti tarytum gimda, kur išsivystė visos pagrindinės žmogiškosios civilizacijos užuomazgos. Kadangi ji talpina savyje ištisą realybę, tiek fizinį, tiek dvasinį pasaulį, tai ir jėgos, išjudinančios kūnus, ir jėgos, veikiančios dvasią, buvo suvoktos religiniu pavidalu. Štai kaip pačios įvairiausios technikos ir religinės apeigos – ir tos, kurios užtikrina dvasinio gyvenimo raišką (teisė, dorovė, menai), ir tos, kurios tarnauja materialiniam gyvenimui (gamtos mokslai, technika, pramonė) – yra tiesiogiai ar netiesiogiai kilusios iš religijos[35].

[34] Beje, šios sampratos pamatas yra tvirtai pagrįstas atkaklus jausmas. Šiuolaikinis mokslas taip pat vis labiau linkęs pripažinti, kad žmogaus ir gamtos dvilypumas neatmeta jų vieningumo; kad fizinės ir dvasinės jėgos, tegu ir kokios skirtingos, yra siejamos artimos giminystės. Iš šio vieningumo ir giminystės mes, žinoma, susidarome kitokią sampratą negu primityvas, bet skirtingais simboliais išreikštas faktas yra tas pats ir vieniems, ir kitiems.

[35] Apie šią kilmę mes sakome, jog kartais ji yra netiesioginė dėl pramonės technikų, kurios labai dažnais atvejais tikrai atrodo kilusios iš religijos tik per magiją (žr. Hubert et Maus, *Théorie générale de la Magie*, in *Année Sociol.*, VII, p. 144 ir toliau); juk magiškos jėgos, kaip mums atrodo, tėra savita religinių jėgų forma. Prie šio klausimo dar ne sykį grįšime.

IV

Dažnai pirmosios religinės sampratos buvo siejamos su silpnumo ir priklausomumo, baimės ir nerimo jausmu, kuris esą apėmęs žmogų, kai jis susidūrė su pasauliu. Auka tarytum kokio košmaro, kurio kūrėjas buvo jis pats, jis tarėsi esąs apsuptas priešiškų, grėsmingų jėgų ir jas apmalšinti turėjo ritualai. Mes ką tik parodėme, kad pirmųjų religijų kilmė visai kitokia. Garsiojo posakio *Primus in orbe deos fecit timor* (Pasaulyje dievus sukūrė pirmiausia baimė; *lot. – Vert. past.*) anaiptol nepatvirtina faktai. Primityvui dievai neatrodė prašaliečiai, priešai, būtybės, iš esmės neišvengiamai piktavalės, kurių palankumą jis priverstas pelnyti bet kokia kaina, o kaip tik atvirkščiai – veikiau draugai, giminaičiai, savaiminiai globėjai. Ar to neišreiškia vardai, jo suteikiami toteminės rūšies būtybėms? Galios, kuriai skiriamas kultas, jis neįsivaizduoja sklandant labai aukštai virš savęs, triuškinant jį savo pranašumu: priešingai, ji yra čia pat greta ir teikia jam parankių jėgų, kurių stinga jo prigimčiai. Turbūt niekada dievybė nebuvo arčiau žmogaus kaip tuo istorijos laikotarpiu, nes ji buvo įkurdinta jo aplinkos daiktuose; iš dalies ji neatskiriama nuo jo paties. Galų gale totemizmo šaknys greičiau yra džiugaus patiklumo negu baimės ir priespaudos jausmai. Atitrūkęs nuo laidotuvių apeigų – tamsiosios bet kurios religijos pusės – toteminis kultas atlikinėjamas tarp dainų, šokių, dramatinių vaidinimų. Žiaurios bausmės, kaip pamatysime, čia palyginti retos; net privalomi skausmingi įšventinimo luošinimai nėra nuožmūs. Pavydūs, kraupūs dievai pasirodo tik vėliau, religijai vystantis. Juk primityvios bendruomenės nėra kažkoks Leviatanas, kuris gniuždo žmogų nenumaldoma savo galia ir pasmerkia jį griežtai drausmei[36]; žmogus atsiduoda joms spontaniškai, nesipriešindamas. Kadangi bendruomenės dvasia tuomet susiklosto iš negausių minčių ir jausmų, ji visa lengvai įsikūnija kiekvienoje individualioje sąmonėje. Visą ją, dvasią, individas turi savyje; ji yra jo paties dalis, taigi kai jis nusileidžia

[36] Bent jau tada, kai jis suaugęs ir kaip reikiant įšventintas, nes įšventinimo apeigos, įvedančios jaunuolį į socialinį gyvenimą, jau pačios yra griežta drausmė.

jos diegiamiems impulsams, nemano pasiduodąs prievartai, o jaučiasi einąs ten, kur šaukia prigimtis[37].

Šitoks religinės sąmonės genezės supratimas išvengia prieštaravimų, kuriuos iškelia klasikinės labiausiai žinomos teorijos.

Matėme, kaip natūristai ir animistai norėjo suformuoti sakralinių būtybių sąvoką, siedami ją su pojūčiais, sužadintais mums įvairių fizinio ar biologinio pobūdžio reiškinių, o mes parodėme, kas šiame sumanyme buvo neįmanoma ir prieštaringa. Niekas neatsiranda iš nieko. Įspūdžiai, kuriuos mums teikia fizinis pasaulis, iš esmės negali turėti nieko, kas šį pasaulį pranoktų. Iš kažko apčiuopiamo tegali padaryti kažką apčiuopiama; iš plataus nepadarysi siauro. Ir kad paaiškintų, kaip šiomis sąlygomis galėjo susiformuoti sakralumo sąvoka, dauguma tų teoretikų buvo priversti pripažinti, jog žmogus ant realybės – tokios, kokia ji pateikta stebėjimui – pamatų surentė nerealų pasaulį, visą arba iš fantastinių vaizdinių, veikiančių jo sąmonę sapne, arba iš nukrypimų, dažnai šiurpių, kuriuos mitologinė vaizduotė bus sukūrusi stebuklingai, tačiau apgaulingai kalbos veikiama. Bet tuomet darėsi nesuprantama, kaip žmonija ištisus amžius atkakliai laikėsi įsikibusi klaidų, kurias būtų turėjusi labai greitai iš patirties suvokti.

Pripažįstant mūsų požiūrį, šie sunkumai išnyksta. Religija liaujasi buvus kažkokia nepaaiškinama haliucinacija ir randa sau vietą realybėje. Mes iš tiesų galime pasakyti, kad tikintysis neklysta, kai tiki egzistuojant dvasinę galią, nuo kurios priklauso ir iš kurios semiasi, kas jame geriausia: ši galia egzistuoja, tai visuomenė. Kai australas yra pakylėjamas aukščiau savęs, kai jis jaučia užplūstant gyvastį, kurios intensyvumas jį glumina, jis nėra iliuzijos auka; tasai dvasios pakilimas realus, tai išorinių, už individą aukštesnių jėgų vaisius. Žinoma, australas klysta, kai mano, jog šis sukilęs gyvybingumas yra gyvūno ar augalo pavidalą turinčios galios kūrinys. Bet klaida čia tik raidiškas simbolio supratimas, simbolio, kuriuo ši būtybė vaizduojama protams, ir jo egzistencijos pobūdis. Už šitų figūrų, šitų metaforų, tiek šiurkštesnių, tiek rafinuotesnių, esama konkrečios,

[37] Apie šią savitą primityvių bendruomenių prigimtį žr. mūsų *Division du travail social*, 3 leid., p. 123, 149, 173 ir toliau.

gyvos realybės. Taip religija įgauna prasmę ir pagrindą, kurių nepripažinti negali ir pats nesukalbamiausias racionalistas. Svarbiausias jos tikslas nėra pateikti žmogui fizinio pasaulio atvaizdą; juk jei toks būtų jos esminis uždavinys, atrodytų nesuprantama, kaip ji galėjo išsilaikyti, kadangi šiuo atžvilgiu ji yra ne kas kita kaip klaidų raizginys. Bet pirmučiausia ji yra sistema sąvokų – jų padedami individai įsivaizduoja visuomenę, kurios nariai jie yra, ir ryšius, miglotus, tačiau intymius, kuriuos jie su visuomene palaiko. Toks jos pagrindinis vaidmuo, ir nors jo pavaizdavimas metaforinis ir simbolinis, vis dėlto nėra netikslus. Priešingai, jis perteikia visa, kas esminga ryšiuose, kuriuos reikia išreikšti: juk tikrai amžina tiesa, kad aplink mus esama kažko, didesnio už mus, su kuo mes palaikome ryšį.

Štai kodėl iš anksto gali būti tikras, kad kulto apeigos, nors ir kokios jos būtų, yra kas kita negu bereikšmiai judesiai ir neveiksmingi mostai. Jau vien tuo, kad aiški apeigų funkcija yra sutvirtinti tikinčiojo ryšius su jo dievu, jos iš tiesų sutvirtina individo ryšius su visuomene, kurios narys jis yra, nes dievas tėra perkeltinė visuomenės išraiška. Netgi suvokiame, kad esminė religijoje slypinti tiesa galėjo atsverti antraeiles klaidas, kurias toji tiesa bemaž neišvengiamai įvelia, ir kad dėl to tikintiesiems buvo sukliudyta tų klaidų atsikratyti, nors jos ir turėjo sukelti nusivylimų. Žinoma, dažniausiai patarimai žmogui, kaip paveikti aplinkinius daiktus, pasirodydavo neveiksmingi. Bet šios nesėkmės didelės įtakos turėti negalėjo, nes religijos pagrindų nepaliesdavo[38].

Tačiau bus paprieštarauta, kad netgi šioje hipotezėje religija išlieka tam tikro kliedesio vaisius. Iš tiesų, kaip kitaip galima pavadinti žmonių apdujimą, kai dėl kolektyvinio sambrūzdžio jie tariasi esą perkelti į pasaulį, visiškai skirtingą nuo to, kurį mato prieš save.

Gryna tiesa, kad religinis gyvenimas negali pasiekti tam tikro intensyvumo laipsnio nesukeldamas psichinės egzaltacijos, kuri susijusi su kliedesiu. Dėl šios priežasties pranašai, religijų kūrėjai, iškilūs šventieji, vienu žodžiu, žmonės, kurių religinė

[38] Kol kas apsiribojame šituo bendru nurodymu; prie šios minties grįšime ir aiškesnius nurodymus pateiksime, kai nagrinėsime apeigas (d. III).

sąmonė ypač jautri, labai dažnai turi kraštutinio, tiesiog patologinio nervingumo požymių: dėl šių fiziologinių trūkumų jiems skirti didūs religiniai vaidmenys. Tuo pačiu paaiškinamas ritualinis nuodingų skysčių vartojimas[39]. Žinoma, karštas tikėjimas nebūtinai yra apsvaigimo ir jį lydinčių protinių sutrikimų vaisius, bet kadangi patirtis atkreipė žmonių dėmesį į panašumus, esančius tarp kliedinčiojo ir aiškiaregio mąstysenos, buvo pasistengta nutiesti kelius į antrąją dirbtinai sužadinant pirmąją. Bet jei dėl to galima pasakyti, kad religijos nebūna be tam tikro kliedesio, tai reikia pridurti, kad šis kliedesys, jei jis turi priežastis, kurias mes jam priskyrėme, yra iš tiesų *pagrįstas*. Jį sudarantys vaizdiniai nėra grynos iliuzijos kaip tos, kuriomis natūristai ir animistai pagrindžia religiją: jie turi kažkokį atitikmenį realybėje. Žinoma, dvasinių jėgų prigimtis pasižymi tuo, kad jos negali bent kiek labiau veikti žmogaus proto neišmušdamos jo iš vėžių, nepastūmėdamos į būseną, kurią galima apibrėžti kaip *ekstazišką*, jei tik šis žodis vartojamas tikrąja jo reikšme (εχστασιζ); bet iš to anaiptol neišplaukia, kad tos jėgos būtų vien įsivaizduojamos. Kaip tik atvirkščiai, protinis susijaudinimas, kurį jos sužadina, patvirtina jų realumą. Tai stačiai naujas įrodymas, kad labai intensyvus socialinis gyvenimas tiek individo organizmą, tiek sąmonę veikia lyg ir prievarta, kuri trikdo jų normalų funkcionavimą. Tad jis tegali trukti itin ribotą laiko tarpą[40].

Beje, jei kliedesiu pavadinsime kiekvieną būseną, kurioje sąmonė prie tiesioginių duomenų priduria nemenką intuiciją ir sutelkia savo jausmus bei įspūdžius ties daiktais, turbūt nerasime kolektyvinių vaizdinių, kurie tam tikra prasme nebūtų kliedesys; religiniai tikėjimai tėra atskiras itin bendro dėsnio atvejis. Ištisa socialinė aplinka rodosi mums tarsi pilna jėgų, kurios iš tikro egzistuoja tik mūsų sąmonėje. Žinome, ką kareiviui reiškia vėliava; savaime tai tik drobės skiautė. Žmogaus kraujas tėra organinis skystis; tačiau dar ir šiandien mes negalime žiūrėti,

[39] Šiuo klausimu žr. Achelis, *Die Ekstase (Berlin)*, 1902, ypač sk. I.

[40] Plg. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos*, in *Année Sociol.*, IX, p. 127.

kaip jis bėga, be smarkaus susijaudinimo, kurio nepaaiškinsi jo fizinėmis bei cheminėmis savybėmis. Fiziniu požiūriu žmogus yra ne kas kita kaip ląstelių sistema, psichiniu požiūriu – vaizdinių sistema: vienu ar kitu atžvilgiu žmogus tik tam tikru laipsniu skiriasi nuo gyvulio. Ir vis dėlto visuomenė jį suvokia ir mus verčia jį suvokti, lyg jam būtų suteiktas *sui generis* pobūdis, kuris išskiria jį iš kitų tarpo, pristabdo į jį nukreiptą įžūlią grėsmę, vienu žodžiu, įkvepia pagarbą. Šis orumas, kuris jį daro neturintį sau lygaus, mums atrodo nepranokstamas kaip vienas skiriamųjų jo požymių, nors ir neįmanoma empirinėje žmogaus prigimtyje rasti ką nors, kas tą orumą pagrįstų. Antspauduotas pašto ženklas gali būti vertas krūvos pinigų; aišku, ši vertė jokiu būdu nesusijusi su jo natūraliomis savybėmis. Žinoma, tam tikra prasme išorinio pasaulio įsivaizdavimas mums irgi tėra nuoaustas iš haliucinacijų, nes kvapų, skonių, spalvų, kuriuos mes suteikiame kūnams, nėra ar bent jau jie nėra tokie, kokius mes juos suvokiame. Ir vis dėlto mūsų kvapų, skonio, regos pojūčiai atitinka kai kurias objektyvias pateiktų daiktų būsenas; pojūčiai savaip išreiškia arba medžiaginių dalelyčių, arba oro judėjimo savybes, kurias iš tiesų sukelia kūnai, mūsų suvokiami kaip kvapnūs, turį skonį ar spalvą. Bet kolektyviniai vaizdiniai labai dažnai suteikia daiktams, su kuriais jie yra susiję, savybes, nesamas jokiu pavidalu, jokiu laipsniu. Iš paprasčiausio daikto vaizdiniai gali padaryti šventą ir visagalę būtybę.

O vis dėlto, nors grynai įsivaizduojamos, šitaip žmogui suteiktos galios veikia taip, lyg būtų realios; jos sąlygoja žmogaus elgesį taip pat primygtinai kaip fizinės jėgos. Aruntas, palaikąs teisingą ryšį su savo čuringa, jaučiasi tvirtesnis; jis ir yra tvirtesnis. Jei jis užvalgė mėsos gyvūno, kuris, nors ir sveikut sveikutėlis, jam yra draustinas, jis pasijus paliegęs ir gal net numirs. Karys, kuris krito gindamas vėliavą, žinoma, nemano pasiaukojęs audeklo skiautei. Juk socialinis mąstymas dėl turimo įsakmaus autoriteto daro vieną poveikį, nepasiekiamą individualiam mąstymui; veikdamas mūsų sąmonę, jis gali priversti mus matyti daiktus taip, kaip jam paranku; jis papildo realybę arbą ją susiaurina, nelygu aplinkybės. Taigi yra prigimties sritis, kur idealizmo formuluotė pritaikoma kone paraidžiui: tai visuomenės

viešpatija. Mintis čia kur kas labiau nei kitur kuria realybę. Žinoma, net ir šiuo atveju nesama gryno idealizmo. Mes niekad negalėsime atsikratyti savo prigimties dvilypumo ir visiškai nepaisyti fizinių poreikių: kad išreikštume sau savo pačių idėjas, mums, kaip tuojau parodysime, reikia jas įkūnyti materialiuose daiktuose, jas simbolizuojančiuose. Bet čia medžiaginė dalis yra apribota iki minimumo. Daiktas, skirtas būti minties pamatu, iš tiesų mažai tereiškia palyginti su tobula superstruktūra, po kuria jis pranyksta, ir, be to, šioje superstruktūroje jis neturi jokio vaidmens. Štai kaip susidaro pseudokliedesys, kuriuo pagrįsta tokia daugybė kolektyvinių vaizdinių: tai tik to esminio idealizmo forma[41]. Taigi tai ne kliedesys tikrąja šio žodžio prasme, nes mintis, kurios šitaip pasireiškia išorėje, pagrindžia, žinoma, ne prigimtis medžiaginių daiktų, į kuriuos jos persodinamos, o visuomenės prigimtis.

Dabar galima suprasti, kaip totemines pradas, o bendriau pasakius, kaip bet kokia religinė jėga yra svetima daiktams, kuriuose jinai slypi[42]. Juk ši sąvoka anaiptol nėra sudaryta iš įspūdžių, to daikto tiesiogiai suteikiamų mūsų pojūčiams ir mūsų sąmonei. Religinė jėga tėra jausmas, kurį kolektyvas įkvepia savo nariams, bet kuris yra nukreiptas už jį patiriančių sąmonių ribų ir pasireiškiantis išoriškai. Kad pasireikštų išoriškai, tas jausmas įsitvirtina objekte, ir šis jau tampa šventas; tačiau šį vaidmenį gali atlikti kiekvienas daiktas. Iš esmės niekas nėra būtinai tam iš anksto skirtas savo prigimtimi, kaip išimtis tarp

[41] Atsiskleidžia visa, kas klaidinga teorijose, kurios, kaip geografinis Ratzelio materializmas (žr. ypač jo *Politische Geographie*), siekia visą socialinį gyvenimą kildinti iš jo materialinio (arba ekonominio, arba teritorinio) substrato. Tos teorijos daro klaidą, visiškai prilyginti tai, kurią padarė Maudsley'us individualiojoje psichologijoje. Kaip Maudsley'us psichinį individo gyvenimą apribojo tik jo psichologinio pagrindo šalutiniu reiškiniu, taip teorijos nori visą kolektyvo psichinį gyvenimą apriboti jo fiziniu pagrindu. Tai reiškia užmiršti, kad mintys yra tikrovė, jėgos ir kad kolektyviniai vaizdiniai yra dar veiksmingesnės ir efektyvesnės jėgos negu individualūs vaizdiniai. Šiuo klausimu žr. mūsų straipsnį *Représentations individuelles et représentations collectives*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1898.

[42] Žr. aukščiau, p. 208, 215.

kitų, o ir nėra tokių, kurie būtinai tam priešintųsi[43]. Viskas priklauso nuo aplinkybių, dėl kurių jausmas, sukeliantis religines idėjas, nukrypsta tai čia, tai ten, vienur labiau negu kitur. Taigi daiktą gaubiantis sakralumas neįeina į to daikto vidines ypatybes: jis čia yra *papildomas priedas*. Religinis pasaulis nėra atskiras empirinės prigimties aspektas, jis *yra jos antstatas*.

Ši religinio pasaulio samprata galų gale leidžia paaiškinti svarbų principą, kurį aptinkame kaip daugelio mitų ir ritualų pagrindą ir kurį galima taip nusakyti: kai sakrali būtybė išsiskaido, kiekvienoje savo dalyje ji išlieka lygiavertė sau pačiai. Kitaip tariant, religinio mąstymo požiūriu dalis prilygsta visumai; ji turi tokias pačias galias, yra tokia pat veiksminga. Relikvijos atskalėlė pasižymi tokiomis pat savybėmis kaip visa relikvija. Kraujo lašelyje glūdi toks pat aktyvusis pradas kaip ir visame kraujyje. Siela, kaip pamatysime, gali susiskaidyti bemaž į tiek dalių, kiek organizme organų ar audinių; kiekviena tų dalinių sielų prilygsta visai sielai. Ši samprata būtų nesuvokiama, jei sakralinis pobūdis priklausytų nuo daikto, kuris yra jo pagrindas, sudedamųjų savybių, nes tuomet tas pobūdis turėtų kisti kaip tas daiktas, didėti ar mažėti drauge su juo. Bet jeigu savybės, kurias manoma jį turint, nėra vidinės, jeigu jis jas įgauna iš tam tikrų jausmų, kuriuos atkuria ir simbolizuoja, tuomet, nors jie ir būtų kilę aplink daiktą, kadangi – kad atliktų šį ryškų vaidmenį – daiktui nereikia apibrėžtų dydžių, jis turės tokią pat vertę, ar būtų visas, ar ne. Kadangi dalis atkuria visumą, ji sužadina ir jausmus, kuriuos atkuria visuma. Paprasta vėliavos skiautė atstovauja tėvynei lygiai kaip ir vėliava, todėl ji tokia pat šventa ir tiek pat šventa[44].

[43] Netgi *excreta* turi religinį pobūdį. Žr. Preuss, *Der Ursprung der Religion und Kunst*, ypač II skyrių, pavadintą *Der Zauber der Defäkation* (*Globus*, LXXXVI, p. 325 ir toliau).

[44] Šis principas yra iš religijos perėjęs į magiją: tai alchemikų *totum ex parte*.

V

Nors ši totemizmo teorija mums leido paaiškinti būdingiausius religinius tikėjimus, ji pati remiasi faktu, kuris dar nėra paaiškintas. Turint galvoje klano emblemos, totemo sąvoką, išplaukia ir visa kita, bet lieka išsiaiškinti, kaip ši sąvoka susidarė. Klausimas dvilypis ir gali pasiskirstyti taip: 1) kas paskatino klaną pasirinkti emblemą? 2) kodėl tos emblemos buvo paimtos iš gyvulinio ir augalinio pasaulio, bet ypač iš pirmojo?

Įrodinėti, kad emblema visai grupei yra parankaus susivienijimo ašis, nėra reikalo. Išreikšdama socialinę vienybę medžiaginiu pavidalu, emblema daro ją visiems prasmingesnę, ir jau dėl šios priežasties embleminių simbolių panaudojimas turėjo sparčiau paplisti, kai tik kilo mintis apie simbolį. Bet, negana to, ši mintis tikriausiai spontaniškai išplaukė iš bendro gyvenimo sąlygų, nes emblema nėra vien tik patogus metodas, geriau paaiškinantis supratimą, kurį apie save yra susidariusi visuomenė: emblema skirta šiam supratimui susidaryti; ji pati yra sudedamasis šio supratimo elementas.

Iš tiesų, pačios savaime individualios sąmonės yra viena kitai uždaros: jos tegali bendrauti ženklais, kuriais perduodama jų vidinė būsena. Kad užsimezgęs bendravimas baigtųsi tarpusavio bendrumu, tai yra visų atskirų supratimų susijungimu į bendrą supratimą, juos supantys ženklai turi susilieti ir sudaryti vienui vieną pasekmę. Ši atsiradusi pasekmė pasako individams, kad jie sutaria, ir priverčia juos suvokti savo dvasinę vienybę. Ir vienu metu riktelėdami, ištardami tą patį žodį, atlikdami tą patį gestą, susijusį su tuo pačiu daiktu, jie tampa vieningi ir jaučiasi vieningi. Žinoma, individualūs vaizdiniai lemia ir kontrsmūgius, kurie turi tam tikrą reikšmę; vis dėlto jie gali būti suvokti visiškai atsietai nuo tų fizinių juos lydinčių ar paskesnių atgarsių, kurie tačiau jų nesudaro. Visiškai kitaip viskas klostosi su kolektyviniais vaizdiniais. Pagal juos sąmonės vienos kitas veikia ir vienos į kitas reaguoja; jie atsiranda iš tų veiksmų ir reakcijų, kurie patys tėra įmanomi tik per medžiaginius tarpininkus. Taigi pastarieji neapsiriboja atskleisdami dvasinę būseną, su kuria yra susiję; jie padeda tai būsenai susidaryti. Atskiros sąmonės gali susitikti ir susivienyti tik su sąlyga, kad pranoks

save; bet pasireikšti jos gali tik per judesį. Šių judesių darnumas ir suteikia grupei savivokos jausmą, vadinasi, sužadina jos būtį. Kai šis darnumas jau pasiektas, kai šie judesiai jau įgavę vienui vieną stereotipinę formą, jie simbolizuoja atitinkamus vaizdinius. Bet simbolizuoja juos tik dėl to, kad prisidėjo prie jų susiformavimo.

Beje, be simbolių visuomeninių jausmų egzistencija tebūtų netvirta. Labai stiprūs, kol žmonės buvo susibūrę draugėn ir vieni kitus veikė, sambūriui pasibaigus simboliai išlieka tik prisiminimais, kurie, jeigu yra palikti patys sau, vis labiau ir labiau blėsta, – o kadangi grupė šiuo metu čia nebedalyvauja ir nebeveikia, individualus temperamentas vėl lengvai atgauna persvarą. Stiprios aistros, galėjusios pratrūkti minioje, nurimsta ir užgęsta jai išsisklaidžius, ir individai apstulbę svarsto, kaip jie galėjo leistis šitaip išmušami iš vėžių. Bet jeigu judesiai, kuriais šie jausmai buvo reiškiami, įsiamžins daiktuose, kurie išlieka, jie patys taps patvarūs. Šie daiktai be paliovos sąmonėms tuos judesius primena ir niekada neleidžia joms užsnūsti; tarytum pradinė juos sužadinanti priežastis veiktų ir toliau. Taip emblematizmas, reikalingas, kad visuomenė galėtų save suvokti, yra tiek pat būtinas, kad užtikrintų šio suvokimo tęstinumą.

Tad reikia vengti šiuose simboliuose įžvelgti paprastą dirbtinumą, lyg ir kokias etiketes, papildomai prisidėsiančias prie vaizdinių, jau parengtų, kad būtų parankesni: simboliai yra sudedamoji vaizdinių dalis. Netgi faktas, kad tų vaizdinių kolektyviniai jausmai šitaip yra susiję su daiktais, kurie jiems svetimi, nėra grynai sutartinis: tas faktas tiktai pavaizduoja apčiuopiama forma realų socialinių faktų pobūdį, būtent jų transcendentiškumą palyginti su individualiomis sąmonėmis. Iš tiesų, visuomeniniai reiškiniai atsiranda ne individe, o grupėje. Kad ir kiek mes prisidėtume prie jų atsiradimo, kiekvienas iš mūsų juos patiria iš išorės[45]. Taigi, kai mes juos įsivaizduojame tarytum sklindančius iš medžiaginio objekto, dėl jų prigimties ne visai apsirinkame. Žinoma, jie neatsiranda iš apibrėžto daikto, su kuriuo mes juos susiejame, tačiau gryna teisybė, kad jų kilmė slypi aplink mus. Jei dvasinė jėga, palaikanti tikintįjį, ir neišplaukia

[45] Šiuo klausimu žr. *Les Règles de la méthode sociologique*, p. 3 ir toliau.

iš jo dievinamo stabo, iš emblemos, kurią jis garbina, vis dėlto ji yra jam išorinė, ir jis tai suvokia. Simbolio objektyvumas tiktai perteikia tą išoriškumą.

Taigi visuomeninis gyvenimas visais savo aspektais ir kiekvieną savo istorijos akimirką yra įmanomas tik įvairiapusio simbolizmo dėka. Medžiaginės emblemos, metaforiški vaizdiniai, kuriuos turime specialiai išnagrinėti šioje studijoje, yra savita to gyvenimo forma; bet esama ir nemaža kitų. Kolektyviniai jausmai taip pat gali įsikūnyti žmonėse arba formulėse: kai kurios tų formulių yra vėliavos; kai kurios asmenybės, realios ar mitinės, yra simboliai. Bet esama kažkokios emblemos, kuri tikriausiai labai veikiai atsirado už bet kokio apskaičiavimo ir bet kokio mąstymo ribų, – tai toji pati, kurią totemizme matėme atliekant reikšmingą vaidmenį: tatuiruotė. Žinomi faktai iš tiesų įrodo, kad tam tikromis sąlygomis ji atsiranda kažkaip automatiškai. Kai žemesnės kultūros atstovus vienija bendras gyvenimas, juos dažnai pagauna tarytum instinktyvus noras išsipaišyti ar išsiraižyti ant kūnų atvaizdus, primenančius tą bendruomenės gyvenimą. Pagal vieną Procope'o tekstą, pirmieji krikščionys įspausdavo odoje Kristaus vardą arba kryžiaus ženklą[46]. Ilgą laiką maldininkų grupės, traukiančios į Palestiną, taip pat išsitatuiruodavo ant rankų piešinius, vaizduojančius kryžių arba Kristaus monogramą[47]. Toks pat paprotys pastebėtas tarp maldininkų, keliaujančių į tam tikras šventas Italijos vietas[48]. Apie įdomų spontaniško tatuiravimosi atvejį pasakoja Lombroso: dvidešimt jaunuolių iš vienos italų kolegijos išsiskirdami pasidarydino tatuiruotes, įvairiomis formomis primenančias drauge praleistus metus[49]. Tokia pati praktika dažnai buvo pastebima tarp tų pačių kareivinių kareivių, to paties laivo jūreivių, kalinių, uždarytų tame pačiame kalėjime[50]. Suprantama, kad ypač

[46] Procope de Gaza, *Comentarii in Isaiam*, 496.

[47] Žr. Thébenot, *Voyage au Levant*, Paris, 1689, p. 638. Faktas dar buvo pastebėtas 1862.: plg. Berchon, *Histoire médicale du tatouage*, 1869, *Archives de Médecine navale*, XI, p. 377, past.

[48] Lacassagne, *Les tatouages*, p. 10.

[49] Lombroso, *L'homme criminel*, I, p. 292.

[50] Lombroso, *Ibid.*, I, p. 268, 285, 291-292; Lacassagne, *Op. cit.*, p. 97.

ten, kur technikos dar tėra užuomazgos, tatuiruotė yra betarpiškiausia ir išraiškingiausia priemonė, kuria gali pasireikšti sąmonių bendrumas. Geriausias būdas įrodyti sau pačiam ir kitam, kad esi tos pačios grupės narys, – užspausti ant kūno tokią pat skiriamąją žymę. O tokią ištatuiruoto atvaizdo prasmę patvirtina tas faktas, kad – kaip jau parodėme – atvaizdu nesistengiama atkurti pavidalo daikto, kurį jis tariamai vaizduoja. Jį sudaro linijos ir taškai, kuriems priskiriama grynai sutartinė reikšmė[51]. Siekiama ne pavaizduoti ir priminti kažkokį apibrėžtą objektą, o paliudyti, kad tam tikras individų skaičius dalyvauja tame pačiame dvasiniame gyvenime.

Beje, klanas – bendruomenė, kuri mažiau negu kokia kita gali apsieiti be emblemos ir simbolio, nes nedaug tėra tokių bendruomenių, kurios taip stokotų patvarumo. Klanas negali būti apibūdinamas jo vadu, nes jei kokios nors centralizuotos valdžios čia ir netrūksta, tai bent jau ji yra neryžtinga ir netvirta[52]. Klano negalima apibūdinti ir užimama teritorija, nes gyventojai, būdami klajokliai[53], nėra glaudžiai susiję su apibrėžta vietove. Be to, pagal egzogamijos įstatymą vyras ir žmona būtinai turi priklausyti skirtingiems totemams; taigi ten, kur totemas perduodamas motinos linija, – o ši giminystės ryšio sistema dar ir šiandien labiausiai paplitusi[54], – vaikai yra kito klano negu jų tėvas, nors ir čia pat gyvena. Dėl visų šių priežasčių toje pačioje šeimoje ir dar dažniau toje pačioje vietovėje maišosi įvairiausių skirtingų klanų atstovai. Tad grupės vienybė juntama tik dėl kolektyvinio vardo, kurį turi visi jos nariai, ir emblemos, irgi kolektyvinės,

[51] Žr. aukščiau, p. 178.

[52] Apie vadų valdžią žr. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 10; *North. Tr.*, p. 25; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 295 ir toliau.

[53] Bent jau Australijoje. Amerikoje gyventojai dažniau sėslūs, bet amerikietiškas klanas atstovauja palyginti pažangiai organizacijos formai.

[54] Norint tuo įsitikinti, tereikia pažvelgti į Thomaso sudarytą žemėlapį žr. *Kinship and Marriage in Australia*, p. 40. Kad deramai įvertintume šį žemėlapį, turime atsižvelgti į tą faktą, jog autorius nežinia kodėl praplėtė toteminio giminystės ryšio sistemą tėvo linija iki rytinės Australijos pakrantės, nors mes ir neturime žinių apie šios srities gentis – beje, didžiąją jos dalį sudaro dykuma.

kuri atkuria daiktą, nusakytą šiuo vardu. Klanas iš esmės yra telkinys individų, turinčių tą patį vardą ir susibūrusių aplink tą patį ženklą. Atimkite vardą ir ženklą, kuris jį materializuoja, ir klano nebeliks. Kadangi jis įmanomas tik su šia sąlyga, paaiškėja, kodėl turėjo atsirasti emblema ir kokią ji užima vietą grupės gyvenime.

Lieka išsiaiškinti, kodėl šie vardai ir emblemos buvo bemaž išimtinai perimti iš gyvūnijos ir augalijos, ypač iš pirmosios.

Mums atrodo įtikima, kad emblema turėjo didesnę reikšmę negu vardas. Šiaip ar taip, rašytinis ženklas dar ir šiandien klano gyvenime užima svarbesnę vietą nei žodinis ženklas. O juk embleminio atvaizdo tema tegalėjo būti perimta iš daikto, įmanomo pavaizduoti piešiniu. Kita vertus, šie daiktai turėjo būti iš tų, su kuriais klano nariai palaikė betarpiškiausius ir pastoviausius ryšius. Šią sąlygą geriausiai atitiko gyvūnai. Toms medžiotojų ir žvejų gentims gyvūnas iš tiesų sudarė ekonominį pagrindą. Augalai užėmė tik antrą vietą, nes kol patys nėra auginami, jie tegali būti papildomas maistas. Beje, gyvūnas artimiau susijęs su žmogaus gyvenimu negu augalas, kad ir dėl giminingos prigimties, vienijančios šias dvi būtybes. Ir atvirkščiai – saulė, mėnulis, žvaigždės buvo gerokai per toli ir atrodė priklausą kitam pasauliui[55]. Be to, kol žvaigždynai nebuvo atskirti ir suskirstyti, žvaigždėtas skliautas neteikė tokios skirtingų daiktų įvairovės, kurios pakaktų visiems genties klanams ir poklaniams nusakyti, o floros ir ypač faunos įvairovė buvo bemaž neišsenkama. Dėl šių priežasčių dangaus kūnai, kad ir kokie švytintys, kad ir kaip smarkiai veikiantys pojūčius, totemų vaidmeniui netiko; tuo tarpu gyvūnai ir augalai atrodė lyg tam skirti.

Vienas Strehlow tyrinėjimas netgi leidžia patikslinti, kaip tikriausiai buvo parinktos tos emblemos. Strehlow teigė pastebėjęs, kad toteminiai centrai dažniausiai išsidėstę netoli kokio kalno, šaltinio, tarpeklio, kur apstu gyvūnų, pasirinktų grupės totemu;

[55] Žvaigždės net ir australų dažnai laikomos sielų kraštu arba mistine personažų buveine, – apie tai kalbėsime kitame skyriuje, – t. y. manoma, kad jos įkūrusios pasaulį, labai skirtingą nuo gyvųjų pasaulio.

jis pateikia tam tikrą skaičių šio fakto pavyzdžių[56]. O juk šie toteminiai centrai, žinoma, yra pašvęstos vietos, kur vyksta klano sueigos. Tad iš tikrųjų atrodo, kad kiekviena grupė pasirinko savo ženklu gyvūną ar augalą, labiausiai paplitusį apie tą vietą, kur grupė paprastai susiburia[57].

VI

Ši totemizmo teorija leis mums suprasti vieną įdomų žmonių galvosenos bruožą, kuris jei ir buvo kadaise ryškesnis negu šiandien, vis dėlto neišnyko ir, šiaip ar taip, turėjo didelę reikšmę minties istorijoje. Tai bus nauja proga pažymėti, kad logikos evoliucija glaudžiai susijusi su religijos evoliucija ir, kaip ir šioji, priklauso nuo visuomeninių sąlygų[58].

Jeigu kas šiandien mums atrodo neginčytina tiesa, tai faktas, kad būtybės, kurios skiriasi ne tik savo išore, bet ir savo svarbiausiomis savybėmis, kaip mineralai, augalai, gyvūnai, žmonės, negali būti traktuojamos kaip lygiavertės ir tiesiogiai viena kita pakeistinos. Ilgas patyrimas, kurį mūsų sąmonėse dar tvirčiau įdiegė mokslinė kultūra, mus išmokė tarp skirtingų gamtos pasaulių sukurti užtvaras, kurių egzistencijos neneigia nė pats transformizmas, nes jeigu jis pripažįsta, kad gyvybė galėjusi atsirasti iš negyvos medžiagos, o žmogus iš gyvūno, tai negalima sakyti, kad jis nepripažįsta, jog gyvi padarai, sykį susiformavę, yra kas kita negu mineralai, žmogus kas kita negu gyvūnai. Kiekviename pasaulyje tos pačios užtvaros skiria skirtingas klases:

[56] *Op. cit.*, I, p. 4. Ta pačia prasme plg. Schulze, *loc. cit.*, p. 243.

[57] Žinoma, kaip jau turėjome progos parodyti (žr. aukščiau, p. 170), pasirinkta buvo ne be atskirų grupių sutikimo, daugiau ar mažiau suderinto, nes kiekviena grupė turėjo priimti emblemą, skirtingą nuo kaimynų emblemos.

[58] Dvasinė būsena, nagrinėjama šioje teksto dalyje, tolygi tai, kurią M. Lévy-Bruhlis vadina dalyvavimo įstatymu (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 76 ir toliau). Tolesni puslapiai buvo parašyti, kai pasirodė minėtasis veikalas; mes juos spausdinome jų pirminiu pavidalu, nieko nekeisdami, tik pridėdami keletą paaiškinimų, kur pažymime, kuo skiriasi mūsų pateiktas faktų vertinimas nuo M. Lévy-Bruhlio.

mes nesuvokiame, kaip mineralas galėtų būti skirtingo pobūdžio negu kitas mineralas ar viena gyvūno rūšis kitokio pobūdžio negu kita rūšis. Bet šie skirtumai, kurie mums atrodo tokie natūralūs, neturi nieko primityvaus. Pradžioje visi tie pasauliai tarpusavy sumišę. Uolos turi lytį, jos geba gimdyti; saulė, mėnulis, žvaigždės yra vyrai ar moterys, patiriantys ir reiškiantys žmogiškus jausmus, tuo tarpu žmonės, atvirkščiai, suvokiami kaip gyvūnai arba augalai. Tokia neaiški būsena sudaro kiekvienos mitologijos pagrindą. Iš čia kyla mituose pasirodančių būtybių dviprasmiškas pobūdis: jų negalima priskirti jokiai apibrėžtai rūšiai, nes jos tuo pačiu metu priklauso priešingiausioms rūšims. Todėl nesunkiai pripažįstama, kad jos gali pavirsti iš vienų kitomis, ir šitokiu virsmu žmonės ilgą laiką tikėjo galį paaiškinti daiktų genezę.

Kad antropomorfinis instinktas, animistų priskirtas primityvui, negali tos mąstysenos paaiškinti, įrodo prigimtis tos painiavos, kuri tą mąstyseną apibūdina. Ji tikrai kyla ne iš to, kad žmogus be saiko praplėtė žmogiškąjį pasaulį, net įtraukdamas čia visus kitus, o iš to, kad suplakė skirtingiausius pasaulius. Jis ne ką daugiau suvokė pasaulį pagal savo atvaizdą, negu suvokė save pagal pasaulio atvaizdą; tuo pačiu metu jis naudojo tiek vieną, tiek kitą būdą. Į susidarytą daiktų vaizdinį jis, žinoma, įvesdino žmogiškus elementus, bet į vaizdinį, susidarytą apie save patį, įvesdino elementus, plaukiančius iš išorinio pasaulio.

Tačiau šioje patirtyje nebuvo nieko, kas galėtų jam įteigti šiuos sugretinimus ar šią samplaiką. Įdėmiam stebėjimui viskas čia skirtinga ir nevientisa. Niekur tikrovėje nematome, kad būtybės suplaktų savo prigimtį ir virstų vienos kitomis. Tad turėjo įsikišti išskirtinai stipri priežastis, kuri pakeistų tikrovę taip, kad ši pasireikštų ne savo pavidalu.

Šio virsmo faktorius buvo religija; religiniai tikėjimai pojūčiais suvokiamą pasaulį pakeitė kitokiu pasauliu. Tą ir įrodo totemizmo atvejis. Šioje religijoje pagrindinis dalykas yra tas, kad klano nariai ir įvairios būtybės, kurių pavidalą atkuria toteminė emblema, laikomi būtybėmis, sukurtomis iš tos pačios esmės. O kai šis tikėjimas jau buvo priimtas, nutiestas tiltas tarp atskirų pasaulių. Žmogus buvo vaizduojamas kaip kažkoks gyvūnas ar augalas, augalai ir gyvūnai – kaip žmogaus giminaičiai, ar

veikiau visos tos būtybės, tokios skirtingos, mūsų pojūčiais buvo suvokiamos tarytum esančios tos pačios prigimties. Taigi šis nuostabus gebėjimas suplakti tai, kas mums atrodo taip akivaizdu ir ryšku, kyla iš to, kad pirmąsias jėgas, kuriomis žmonių protas apgyvendino pasaulį, sukūrė religija. Kadangi tos jėgos buvo sukurtos panaudojant elementus, perimtus iš skirtingų pasaulių, iš jų buvo sukurtas bendras pačių skirtingiausių daiktų pagrindas – šitaip jiems buvo suteikta viena, ta pati esmė.

Bet kita vertus, mes žinome, kad šios religinės koncepcijos yra konkrečių socialinių priežasčių vaisius. Kadangi klanas negali gyvuoti be vardo ir be emblemos, kadangi ši emblema visur regima žmonių žvilgsniu, tad į ją ir į daiktus, kuriuos ji vaizduoja, nukrypsta jausmai, visuomenės sužadinami savo nariams. Taip žmonės buvo priversti įsivaizduoti kolektyvinę jėgą, kurios poveikį juto, kaip rūšis daikto, esančio grupės vėliava. Taigi šios jėgos sąvokoje buvo sumišę skirtingiausi pasauliai: tam tikra prasme ji buvo žmogiška, nes sukurta iš žmogiškų vaizdinių ir jausmų, bet drauge negalėjo nepasirodyti kaip artimai giminiga gyvai ar negyvai būtybei, kuri jai perleido savo išorinį pavidalą. Priežastis, kurios poveikį mes čia užčiuopiame, beje, būdinga ne vien totemizmui; nėra visuomenės, kur jos nebūtų. Apskritai kolektyvinis jausmas gali save suvokti tik įsitvirtindamas medžiaginiame objekte[59], bet – ir netgi per tai – jis dalyvauja to objekto prigimtyje, ir atvirkščiai. Taigi sąvokas, kurios iš pirmo žvilgsnio atrodė skirtingos, sulydė socialinės būtinybės, o gyvenimas palengvino tą sulydymą dideliu dvasiniu sambrūzdžiu, kurį jis sąlygoja[60]. Tai naujas įrodymas, kad loginis suvokimas yra visuomenės funkcija, kadangi jis įgauna pavidalą ir išvaizdą, kurį ši jam primeta.

[59] Žr. aukščiau, p. 239.

[60] Prie šio sulydymo gerokai prisidėjo kita priežastis: religinės jėgos neprastai užkrečiamos. Jos apima kiekvieną joms prieinamą objektą, nesvarbu koks jis būtų. Šitaip ta pati religinė jėga gali įkvėpti gyvybę skirtingiausiems daiktams, kurie būtent per tai glaudžiai suartėja ir būna priskiriami tai pačiai rūšiai. Prie tos užkrėtimo savybės grįšime vėliau, drauge parodydami, kad jis kyla iš sakralumo sąvokos visuomeninių šaltinių (žr. d. II, sk. I, *in fine*).

Teisybė, ši logika išmuša mus iš vėžių. Tačiau reikia saugotis nepakankamai ją įvertinti: kad ir kokia negrabi galėtų mums pasirodyti, intelektualinei žmonijos evoliucijai ji buvo neapsakomai svarbus indėlis. Pirmasis pasaulio paaiškinimas ir buvo įmanomas jos dėka. Žinoma, jos diktuojami dvasiniai papročiai trukdė žmogui regėti tikrovę tokią, kokią ją atskleidžia pojūčiai, bet kad ir kokią jie ją žmogui rodytų, toji tikrovė turi rimtą trūkumą – nepasiduoti jokiam paaiškinimui. Juk paaiškinti reiškia susieti daiktus vienus su kitais, sumegzti tarp jų ryšius, kurie juos mums parodytų kaip vienus su kitais susijusius, kaip sutartinai virpančius pagal vidinį dėsnį, pagrįstą jų prigimtimi. O tos vidinės sąsajos ir vidiniai ryšiai, jutimas, kuris viską regi tik iš išorės, neįstengia mums jų atskleisti; vien tik protas gali sukurti viso to sąvoką. Kai aš sužinau, kad A visuomet eina prieš B, mano žinios praturtėja nauju pažinimu; mano proto niekaip nepatenkina konstatavimas be jokio motyvo. Aš pradedu *suprasti* tik tada, kai galiu suvokti B aplinkiniais keliais, kurie man parodytų jį nesant svetimą A, tarytum sujungtą su A kažkokiais giminystės saitais. Didelę paslaugą religijos padarė mąstymui, suformuodamos pirmąjį vaizdinį to, kas galėjo būti tie giminystės ryšiai tarp daiktų. Tas užmojis anomis sąlygomis, žinoma, tegalėjo baigtis nepatikimais rezultatais. Bet argi jis kada pasiekia tokių rezultatų, kurie būtų galutiniai, ir ar nėra būtina jo be paliovos imtis iš naujo? O be to, ne tiek svarbu, kad jis pavyktų, kiek svarbu jo imtis. Svarbiausia buvo neleisti, kad protą pavergtų apčiuopiama išorė, o atvirkščiai, išmokyti jį ją apvaldyti ir priartinti tai, ką skiria pojūčiai, nes kai žmogus pajuto, kad egzistuoja, tapo įmanomi vidiniai ryšiai tarp daiktų, mokslo ir filosofijos. Jiems kelią praskynė religija. Bet ji galėjo atlikti šį vaidmenį todėl, kad yra visuomenės dalykas. Kad pojūčių įspūdžiai būtų pajungti ir pakeisti nauju tikrovės įsivaizdavimo būdu, turėjo atsirasti naujos rūšies mąstymas: kolektyvinis mąstymas. Jeigu jis vienas pats galėjo būti toks veiksmingas, tai todėl, kad, norint sukurti ištisą idealų pasaulį, per kurį juntamas realusis pasaulis atrodytų pakitęs, reikėjo didžiulio protinių jėgų sujudimo, įmanomo tik visuomenėje ir per ją.

Taigi reikia, kad ši mąstysena neturėtų ryšio su mūsiške. Mūsų logika atsirado iš šios logikos. Šiuolaikinio mokslo paaiški-

nimai yra labiau objektyvūs, nes jie metodiškesni, jie remiasi griežčiau kontroliuojamais stebėjimais, bet savo prigimtimi nesiskiria nuo tų, kurie tenkina primityvų mąstymą. Šiandien, kaip ir kadaise, paaiškinti reiškia parodyti, kaip koks nors daiktas turi ką nors gimininga su kitu ar keletu kitų. Buvo pareikšta, kad giminingumas, kurio egzistavimą postuluoja mitologijos, pažeidžia prieštaravimo principą ir kad per tai jis prieštarauja tam giminingumui, kuris būdingas moksliniams paaiškinimams[61]. Ar tarti, kad žmogus yra kengūra, kad saulė yra paukštis, nereiškia sutapatinti vieną su kitu? Bet mes ne kitaip galvojame, kai apie šilumą sakome, kad ji yra judėjimas, apie šviesą – kad ji yra oro virpėjimas ir t. t. Kiekvieną sykį, kai mes vidiniais saitais susiejame nevienarūšius terminus, neišvengiamai sutapatiname priešingybes. Žinoma, terminai, kuriuos mes taip susiejame, nėra iš tų, kuriuos sugretina australas; mes juos pasirenkame pagal kitus kriterijus ir dėl kitų priežasčių; bet pats veiksmas, kuriuo juos susieja protas, iš esmės nesiskiria.

Tiesa, jeigu primityvios mąstysenos prieštaravimas būtų kažkoks abejingumas, visuotinis ir sistemingas, kuris jai buvo suteiktas[62], ji šia prasme sudarytų kontrastą, ir ryškų, nūdienei mąstysenai, kuriai visuomet rūpi išlaikyti santarvę su savimi pačia. Bet mes nemanome, kad žemesnės pakopos visuomenių mąstyseną galima būtų apibūdinti kažkokiu vienašališku ir išimtiniu polinkiu į neaiškumą. Jeigu primityvas suplaka tuos daiktus, kuriuos mes skiriame, tai jis, atvirkščiai, skiria kitus, kuriuos mes laikome panašiais, ir netgi suvokia šiuos skirtumus kaip smarkius ir ryškius prieštaravimus. Tarp dviejų būtybių, priskirtų dviem skirtingoms fratrijoms, esama ne tik atsiskyrimo, bet ir priešingumo[63]. Dėl šios priežasties tas pats australas, kuris suplaka saulę ir baltąją kakadu, baltąją supriešina su juodąja kakadu kaip jos priešingybe. Viena ir kita jam atrodo priskirtinos dviem atskiroms rūšims, tarp kurių nėra nieko bendra. Dar ryškesnis prieštaravimas tarp sakralinių ir profaninių daiktų. Jie vieni kitus atmeta ir vieni kitiems prieštarauja taip stipriai,

[61] Lévy-Bruhl, *Op. cit.*, p. 77 ir toliau.

[62] *Ibid.*, p. 79.

[63] Žr. aukščiau, p. 159.

kad protas atsisako apie juos tuo pačiu metu mąstyti. Jie stumia vienas kitą iš sąmonės.

Vadinasi, tarp religinio mąstymo logikos ir mokslinio mąstymo logikos nėra pragarmės. Ir viena, ir kita yra iš tų pačių pagrindinių elementų, tik netolygiai ir skirtingai išsivysčiusių. Religinio mąstymo logiką, regis, ypač apibūdina natūralus polinkis tiek į besaikę aiškumo stoką, tiek į ryškius kontrastus. Ji neabejotinai kraštutinė abiem prasmėmis. Kai ji įžiūri panašumą – supainioja, kai įžiūri skirtumą – supriešina. Ji nepažįsta saiko ir niuansų, metasi į kraštutinumus, taigi loginiais mechanizmais naudojasi kažkaip nerangiai, bet nė vieno jų neignoruoja.

Aštuntas skyrius

Sielos sąvoka

Ankstesniuose skyriuose išnagrinėjome pagrindinius toteminės religijos principus. Buvo matyti, kad čia nesama jokios sielos, dvasios, mitinio personažo sampratos. Dvasinių būtybių sąvoka nesudaro totemizmo pagrindo, vadinasi, ir apskritai religinio gyvenimo pagrindo, bet nėra religijos, kur nerastum šios sąvokos. Tad svarbu išsiaiškinti, kaip ji susidarė. Kad įsitikintume, jog ji yra antrinės formacijos produktas, turime nustatyti, kaip ji išplaukė iš koncepcijų, esmingesnių negu tos, kurias aukščiau pateikėme ir paaiškinome.

Tarp dvasinių būtybių esama vienos, į kurią reikėtų pirmiausia atkreipti dėmesį, nes ji yra prototipas, pagal kurį susidarė kitos tokios būtybės: tai siela.

I

Kaip nėra visuomenės, kuri neturėtų religijos, taip nėra ir visuomenės, kad ir kokia ji būtų necivilizuota, kur neaptiktum ištisos sistemos kolektyvinių vaizdinių, susijusių su siela, jos kilme, jos lemtimi. Kiek galima spręsti pagal etnografinius duomenis, sielos samprata, regis, bus buvusi žmonijos amžininkė; ji atrodo iš sykio turėjusi visus savo esminius požymius, taigi pažangesnių religijų ir filosofijos darbai maždaug apsiribojo jos išgryninimu, nepridedant čia nieko esminio. Visos australų bendruomenės pripažįsta, kad kiekvieno žmogaus kūne įsikūrusi vidinė būtybė, gyvybės pradas, kuris pažadina jį gyvenimui: tai siela. Tiesa, kartais visuotinės taisyklės išimtį sudaro moterys: kai kuriose gentyse manoma jas visai neturint sielos[1]. Jei patikėtume

[1] Toks yra gnanjų atvejis; žr. *North. Tr.*, p. 170, p. 546; plg. panašų atvejį iš Brough Smyth, II, p. 269.

Dawsonu, jo stebėtose gentyse taip pat manoma ir apie mažamečius vaikus[2]. Bet tai išskirtiniai, matyt, užsilikę atvejai[3]; šis atrodo net abejotinas ir galbūt tikrai bus atsiradęs dėl klaidingo faktų interpretavimo[4].

Sunku apibrėžti australo susidarytą sielos sampratą – tokia ji miglota ir nepastovi; ir tai nė kiek nestebina. Jeigu kas paklaustų mūsų amžininkus, netgi tuos, kurie tvirčiausiai tiki sielos buvimu, kaip jie ją įsivaizduoja, gauti atsakymai būtų ne ką nuoseklesni ir tikslesni. Taip yra todėl, kad čia kalbama apie itin sudėtingą sąvoką, kuri susiklosto iš daugybės menkai išnagrinėtų įspūdžių, besitęsiančių ištisus amžius, patiems žmonėms aiškiai šito nesuvokiant. Vis dėlto štai tie esminingiausi požymiai, beje, dažnai prieštaringi, kuriais toji siela apibūdinama.

Kai kuriais atvejais mums sakoma, kad siela turi išorinį kūno pavidalą[5]. Bet kartais ji įsivaizduojama sulig smiltele; ji būtų tokia maža, kad galėtų praslysti pro menkiausią spragą, siauriausią

[2] *Australian Aborigines*, p. 51.

[3] Gnanjų gentyje tikrai buvo laikai, kuomet moterys turėjusios sielą, nes dar ir šiandien egzistuoja daugybė moterų sielų. Tiktai jos niekuomet nepersikūnija; ir kadangi šioje tautelėje siela, suteikianti gyvybę naujagimiui, yra anksčiau buvusi siela, kuri persikūnija, o moterų sielos nepersikūnija, tai peršasi išvada, jog moterys sielos turėti negali. Beje, galima paaiškinti, iš kur šis persikūnijimo nebuvimas. Gnanjų gentyje giminystės ryšys, anksčiau laikęsis motinos linija, šiandien vyksta tėvo linija, motina vaikui savo totemo neperduoda. Taigi moteris niekada neturi palikuonių, kurie ją įamžintų; ji yra *finis familiae suae*. Šita padėtis galėtų būti paaiškinama tik dviem hipotezėm: arba moterys sielos neturi, arba moterų sielos po mirties žūstančios. Gnanjai laikosi pirmojo paaiškinimo; kai kurios Kvinslendo tautelės atidavė pirmenybę antrajam (žr. Roth, *Superstition, Magic and Medicine*, in *N. Queensland Ethnog.*, Nr. 5, § 68).

[4] „Vaikai iki ketverių penkerių metų neturi nei sielos, nei būsimo gyvenimo", – sako Dawsonas. Bet faktas, kurį Dawsonas taip perteikia, tiesiog yra laidotuvių mažamečiams vaikams nebuvimas. Toliau pamatysime tikrąją to reikšmę.

[5] Dawson, p. 51; Parker, *The Euahlayi*, p. 35; Eylmann, p. 188.

[6] *North. Tr.*, p. 542; Schurmann, *The Aboriginal Tribes of Port Lincoln*, in Woods, p. 235.

plyšelį[6]. Pamatysime, kad lygiagrečiai ji suvokiama kaip gyvūnų rūšis. Tai reiškia, kad forma čia daugiausia nepastovi ir neapibrėžta[7]; ji kiekvieną akimirką keičiasi, nelygu aplinkybės, pagal mito ir ritualo reikalavimus. Materiją, iš kurios ji sudaryta, ne lengviau apibrėžti. Siela nėra nemedžiagiška, nes turi formą, kad ir kokia miglota ji būtų. Ir iš tiesų netgi šiame gyvenime ji turi fizinių poreikių: valgo ir, atvirkščiai, pati gali būti suvalgyta. Pasitaiko, kad ji išeina iš kūno ir savo kelionėse kartais minta svetimomis sielomis[8]. Vos tik ji visiškai išsilaisvina iš organizmo, ji esą gyvenanti visiškai panašiai, kaip gyveno šioje žemėje: geria, valgo, medžioja ir t. t.[9] Kai ji plazdena medžių šakose, sukelia triukšmą, traškėjimą, kuriuos pagauna net neįgudusi ausis[10]. Bet drauge manoma, jog paprastam žmogui ji neregima[11]. Teisybė, žyniai ir senoliai turį galią matyti sielas, bet taip yra todėl, kad dėl ypatingų galių, įgautų su amžiumi ar dėl ypatingo išsilavinimo, jie suvokia dalykus, nepasiekiamus mūsų pojūčiams. O paprasti žmonės tokią privilegiją turį tik vienintelę gyvenimo akimirką: priešlaikinės mirties išvakarėse. Todėl šis bemaž stebuklingas regėjimas vertinamas kaip bloga lemiantis pranašiškas ženklas. O juk neregimumas, kaip paprastai manoma, yra vienas dvasiškumo požymių. Taigi siela tam tikra prasme suvokiama kaip medžiagiška, nors neveikia pojūčių taip kaip kūnas: ji neturi kaulų, – sako Tjulio upės gentys[12]. Norint suderinti visas tas prieštaringas savybes, ji įsivaizduojama kaip

[7] Tai Dawsono pasakymas, p. 50.

[8] Strehlow, I, p. 15, past. 1; Schulze, *loc. cit.*, p. 246. Tai vampyro mito tema.

[9] Strehlow, I, p. 15; Schulze, p. 244; Dawson, p. 51. Tiesa, kartais apie sielas sakoma, kad jos neturinčios nieko kūniška: pagal kai kuriuos Eylmanno surinktus liudijimus (p. 188), jos būsiančios *ohne Fleisch und Blut*. Bet į šiuos radikalius neigimus mes žiūrime skeptiškai. Kad mirusiųjų sieloms neatnašaujamos aukos, tas anaiptol nereiškia, kaip mano Rothas (*Superstition, Magic* ir t. t., § 65), kad jos nevalgo.

[10] Roth, *Ibid.*, § 65; *North. Tr.*, p. 500. Taigi kartais siela skleidžia kvapus (Roth, *Ibid.*, § 68).

[11] Roth, *Ibid.*, § 67; Dawson, p. 51.

[12] Roth, *Ibid.*, § 65.

sukurta iš be galo retos ir subtilios medžiagos, tarytum kažko orinio[13], prilygstančio šešėliui ar atodūsiui[14].

Siela skirtinga ir nepriklausoma nuo kūno, nes nuo pat šio gyvenimo pradžios akimirksniu gali iš jo pasišalinti. Palieka jį miegant, apalpus ir t. t.[15] Jos netgi gali kurį laiką nebūti, nors žmogus dėl to nepasimirs; vis dėlto, kol jos nėra, gyvastis priblėsta ir net nutrūksta, jeigu siela negrįžta į savo prieglobstį[16]. Ypač šis atsiskyrimas ir nepriklausomumas išryškėja mirties akimirką. Tuomet, kai kūno jau nebėra, kai nebelieka regimų jo pėdsakų, siela gyvena toliau; atskirame pasaulyje ji gyvena savo autonominį gyvenimą.

Bet kad ir koks realus šis dvilypumas, jis neturi nieko absoliutaus. Klystume įsivaizduodami kūną tarsi kokią gyvenamą buveinę, kurioje siela įsikūrusi, bet tepalaiko su ja išorinius ryšius. Kaip tik atvirkščiai, siela su kūnu susijusi glaudžiausiais ryšiais ir atsiskiria nuo jo tik vargais negalais, ir tai ne visiškai. Jau matėme, kad ji privalo ar bent jau gali įgauti išorinį jo pavidalą. Taigi viskas, kas liečia vieną, paliečia ir kitą; kiekviena kūno žaizda išplinta ligi sielos[17]. Ji taip artimai susijusi su organizmo gyvenimu, kad drauge su juo auga ir nyksta. Štai kodėl žmogus, sulaukęs tam tikro amžiaus, naudojasi privilegijomis, kurių neturi jaunuoliai: jame esantis religinis pradas sustiprėjo; kuo ilgiau žmogus gyveno, tuo tas pradas darėsi veiksmingesnis. Bet kai sulaukęs karšaties senolis nebeišgali būti naudingas per didžiąsias religines apeigas, kur svarstomi gyvybiškai svarbūs genties reikalai, pagarba jam nebereiškiama. Tariama, jog kūno silpnumas persidavęs sielai. Nebeturėdamas tokių pačių galių, subjektas nebeturi teisės į tokį pat autoritetą[18].

[13] Schürmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln*, in Woods, p. 235.

[14] Parker, *The Euahlayi*, p. 29, 35; Roth, *Ibid.*, § 65, 67, 68.

[15] Roth, *Superstition* ir t. t., § 65; Strehlow, I, p. 15.

[16] Strehlow, I, p. 14, past. 1.

[17] Frazer, *On Certain Burial Customs, as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul*, in *J. A. I.*, XV, p. 66.

[18] Kaitišų ir unmatjerų genčių atvejis. Žr. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 506, ir *Nat. Tr.*, p. 512.

Siela ir kūnas ne tik vieningi, bet iš dalies ir susilieję. Kaip siela turi kažką iš kūno, kadangi sykiais atkartoja jo pavidalą, taip kūnas turi kažką iš sielos. Kai kurios organizmo sritys, kai kurie jo produktai, manoma, esą su ja itin savitai gimininginiai: tai širdis, kvėpavimas, placenta[19], kraujas[20], šešėlis[21], kepenys, kepenų riebalai, inkstai[22] ir t. t. Tie įvairūs medžiaginiai substratai sielai nėra paprasta buveinė; jie yra pati siela, regima iš išorės. Kai teka kraujas, siela sunkiasi drauge su juo. Alsavime sielos nėra; ji pati yra alsavimas. Su kūno dalimi, kurioje ji įsikūrusi, siela sudaro bendrą vienetą. Iš čia kyla samprata, pagal kurią žmogus turi daug sielų. Išsisklaidžiusi po organizmą siela išsiskaidė ir susiskaldė. Kiekvienas organas tarytum individualizavo tą sielos dalį, kurią turi savyje ir kuri tokiu būdu tapo skirtinga esybe. Sielos esybė negalėtų būti sutapatinta su kvėpavimo, šešėlio ar placentos esybe. Nors jos visos gimininginos, vis dėlto prašosi būti atskirtos ir net turi skirtingus vardus[23].

Beje, nors siela yra labiau lokalizavusis tam tikruose organizmo taškuose, nestinga jos ir kitose vietose. Ji netolygiai pasklidusi po visą kūną. Tą aiškiai parodo laidotuvių apeigos. Išleidus paskutinį atodūsį, siela, kaip manoma, iškeliaujanti, – regis, ji turėtų išsyk pasinaudoti šitaip įgyta laisve: iki valiai judėti ir kuo greičiau vėl sugrįžti į savo tikrąją tėvynę, esančią anapus. Ir vis dėlto jinai lieka greta lavono; juodu siejantis ryšys

[19] Roth, *Ibid.*, § 65, 66, 67, 68.

[20] Roth, *Ibid.*, § 68; tame fragmente sakoma: nukraujavęs žmogus netenka sąmonės todėl, kad išėjo siela. Plg. Parker, *The Euahlayi*, p. 38.

[21] Parker, *The Euahlayi*, p. 29 ir 35; Roth, *Ibid.*, § 65.

[22] Strehlow, I, p. 12, 14. Šiuose skirtinguose fragmentuose kalbama apie piktąsias dvasias, galabijančias mažus vaikus, ryjančias jų sielą, kepenis ir taukus arba sielą, kepenis ir inkstus. Tas faktas, kad siela iškeliama į tą patį lygmenį kaip įvairūs vidaus organai ar audiniai ir sudaro tokio pat pobūdžio maisto produktą, aiškiai parodo glaudų ryšį, kurį ji su jais palaikanti. Plg. Schulze, p. 246.

[23] Pavyzdžiui, Penefaderio upės pakrančių gyventojai (Roth, *Ibid.*, § 68) turi vieną vardą sielai, įsikūrusiai širdyje (*Ngai*), kitą – įsikūrusiai placentoje (*Čo-i*), trečią – susiliejančiai su alsavimu (*Vanji*). Euahlajų gentyje esama trijų, netgi keturių sielų (Parker, *The Euahlayi*, p. 35).

atsipalaidavo, tačiau nenutrūko. Reikia specialių pompastiškų apeigų, kad paskatintum ją galutinai pasitraukti. Reikšmingais gestais, judesiais ji raginama keliauti sau[24]. Jai praskinami keliai, jai daromos angos, kad lengviau galėtų sau skristi[25]. Mat ji visa nepaliko kūno, jinai pernelyg giliai jį persmelkusi, kad galėtų vienu kartu iš jo išsivaduoti. Iš čia kilęs ritualas, toks dažnas laidotuvių antropofagijoje: mirusiojo mėsa valgoma, nes, pagal vieną sakralinį požiūrį, ten įsikūręs šventasis pradas, kuris yra ne kas kita kaip siela[26]. Stengiantis galutinai ją išgyvendinti, mėsos tirpinamos arba saulės atokaitoje[27], arba veikiant jas dirbtine ugnimi[28]. Siela pasišalina drauge su besisunkiančiais skysčiais. Bet išdžiūvusiuose kauluose dar šis tas išlieka. Todėl jie naudojami kaip sakraliniai daiktai arba magiški įrankiai[29]; arba, norint visiškai išlaisvinti juose slypintį pradą, sulaužomi[30].

Tačiau ateina akimirka, kai įvyksta galutinis atsiskyrimas; išlaisvinta siela išskleidžia sparnus. Iš prigimties ji taip glaudžiai susijusi su kūnu, kad šis atsiplėšimas neįvyksta be rimto jos būsenos pasikeitimo. Todėl ji įgyja kitą vardą[31]. Nors išsaugodama visus būdingus individo, kuriam įkvėpė gyvybę, bruožus, jo nuotaiką, jo gerąsias ir blogąsias savybes[32], vis dėlto ji tapo nauja būtybe. Nuo dabar prasideda nauja jos egzistencija.

Ji iškanka į sielų šalį. Ta šalis suvokiama skirtingai, nelygu gentis; kai kada net pastebimos skirtingos koncepcijos, gyvuojančios greta viena kitos toje pačioje bendruomenėje. Kartais ta

[24] Žr. *urpmilčimos* ritualo aruntų gentyje aprašymą (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 503 ir toliau).

[25] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 497 ir 508.

[26] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 547, 548.

[27] *Ibid.*, p. 506, p. 527 ir toliau.

[28] Meyer, *The Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 198.

[29] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 551, 463; *Nat. Tr.*, p. 553.

[30] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 540.

[31] Pavyzdžiui, aruntų ir loritjų gentyse (Strehlow, I, p. 15, past. 2, II, p. 77). Siela žmogui gyvam esant vadinama *guruna*, o po mirties – *ltana*. Strehlow *ltana* atitinka Spencerio ir Gilleno *ultaną* (*Nat. Tr.*, p. 514 ir toliau). Taip pat yra tarp Blumfildo upės gyventojų (Roth, *Superstition* ir t. t., § 66).

[32] Eylmann, p. 188.

šalis įsikūrusi po žeme ir kiekviena toteminė grupė turi savo šalį. Toje vietoje pirmieji protėviai, klano įkūrėjai, tam tikru metu nugrimzdo į žemę, ten jie nukako gyventi po savo mirties. Taigi geografinis mirusiųjų požeminio pasaulio išsidėstymas atitinka gyvųjų išsidėstymą. Ten amžinai šviečia saulė; ten teka upės, kurios niekuomet neišdžiūsta. Tokį suvokimą Spenceris ir Gillenas priskiria centrinėms gentims, aruntams[33], varamungams[34] ir t. t. Jis pasireiškia votjobalukų gentyje[35]. Kitur visi mirusieji nepriklausomai nuo savo totemo gyveną drauge toje pačioje vietoje, daugiau mažiau miglotai lokalizuotoje, anapus jūros, saloje[36] ar ežero pakrantėje[37]. Galų gale kartais manoma, kad siela iškeliauja į dangų anapus debesų. „Ten, – sako Dawsonas, – yra nuostabi šalis, knibždanti kengūrų ir įvairiausių medžiojamų žvėrių bei paukščių, ir ten sielos laimingos gyvena. Jos čia vėl susitinka ir viena kitą atpažįsta"[38]. Galimas daiktas, kad kai kurie šių bruožų buvo pasiskolinti iš krikščionių misionierių rojaus[39], bet idėja, kad sielos ar bent jau kai kurios iš jų po mirties eina į dangų, regis, iš tiesų bus vietinė, nes pastebima ir kitose žemyno vietovėse[40].

Apskritai visų sielų likimas vienodas, jos gyvena tą patį gyvenimą. Tačiau kartais sielos traktuojamos skirtingai priklausomai nuo to, kaip jos elgėsi žemėje, ir štai išryškėja tarsi pirmas piešinys iš šitų skirtingų ir net prieštaringų atatvarų, tarp kurių

[33] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 542, 491, 496.

[34] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 542, 508.

[35] Mathew, *Ethnol. Notes on the Aboriginal Tribes of N. S. Wales a. Victoria*, in *Journ. a. Proc. of the R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 287.

[36] Strehlow, I, p. 15 ir toliau. Pagal Strehlow, aruntų gentyje mirusieji gyvena saloje; pagal Spencerį ir Gilleną, – požeminėje buveinėje. Galimas daiktas, kad abu mitai gyvuoja kartu ir jie nėra vieninteliai. Pamatysime, jog esama ir trečio. Dėl šios mirusiųjų salos sampratos plg. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498; Schürmann, *Aborig. Tr. of Port Lincoln* in Woods, p. 235; Eylmann, p. 189.

[37] Schulze, p. 244.

[38] Dawson, p. 51.

[39] Tose pačiose gentyse žymu ryškūs pėdsakai senesnio mito, pagal kurį sielos gyveno požeminėje buveinėje (Dawson, *Ibid.*).

[40] Taplin, *The Narrinyeri*, p. 18-19; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 473; Strehlow, I, p. 16.

vėliau pasidalija anas pasaulis. Sielos tų, kurie gyvenime buvo nepranokstami medžiotojai, kariai, šokėjai ir t. t., nesusimaišo su kitų sielų būriu; joms skirta speciali vieta[41]. Kartais tai dangus[42]. Strehlow netgi nurodo, kad pagal vieną mitą nedorėlių sielas suryja ir taip sunaikina baisingos dvasios[43]. Vis dėlto šios sampratos Australijoje visada lieka labai neaiškios[44]; jos pradeda įgauti šiek tiek konkretumo ir aiškumo tik pažangesnėse visuomenėse, kaip Amerikos[45].

II

Tokie pačia paprasčiausia forma ir bendriausiais bruožais yra tikėjimai, susiję su sielos prigimtimi ir jos paskirtimi. Dabar mums reikia pabandyti tai apibūdinti. Kas galėjo paskatinti žmogų manyti, jog jame esama dviejų būtybių, kurių viena pasižymi tomis ką tik išvardytomis savitomis ypatybėmis? Kad atsakytume į šį klausimą, pirmiausia pažiūrėkime, iš ko pats primityvas kildina dvasinį pradą, kurį tariasi savyje jaučiąs: nuodugniai išnagrinėta, jo paties pažiūrų visuma padiktuos mums sprendimą.

Pagal metodą, kurį stengiamės panaudoti, mes gvildensime sampratas, pasireiškiančias tam tikroje apibrėžtoje visuomenės grupėje, kur jos buvo stebimos ypač nuodugniai: centrinės Australijos gentyse. Vadinasi, mūsų stebėjimo laukas, nors ir platus, bus ribotas. Bet yra pagrindo manyti, kad tos pačios sampratos įvairiu pavidalu yra ar buvo itin paplitusios net už Australijos ribų. Be to, svarbiausia – sielos sąvoka tose centrinėse gentyse

[41] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498.

[42] Strehlow, I, p. 16; Eylmann, p. 189; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 473.

[43] Tai vieno ypatingo klano, nuodų maišelio (*Giftdrüsenmänner*) klano, protėvių dvasios.

[44] Kartais čia matyti akivaizdus misionierių poveikis. Dawsonas mums pasakoja apie tikrą pragarą, rojaus priešingybę; jis pats šioje sampratoje linkęs įžvelgti europiečių indėlį.

[45] Žr. Dorsey, *Siouan Cults in XIth Rep.*, p. 419-420, 422, 485; plg. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non-civilisés*, Rapport de l'Ecole des Hautes Etudes, 1893.

ne ką tesiskiria nuo sielos sąvokos kitose Australijos bendruomenėse; visur ji pasižymi tomis pačiomis esminėmis savybėmis. Kadangi ta pati pasekmė visuomet atsiranda iš tos pačios priežasties, reikia manyti, kad ši sąvoka, visur tolygi pati sau, neišplaukia – čia ir tenai – iš skirtingų elementų. Tad kilmė, kurią gausime sielai pripažinti tyrinėdami konkrečias gentis, – apie tai bus kalbama atskirai, – turės būti lygiai priskirta ir kitoms gentims. Pirmosios jų suteiks mums progą tam tikra prasme atlikti eksperimentą, kurio rezultatus, kaip ir visų gerai atliktų eksperimentų, bus galima apibendrinti. Jau vien Australijos civilizacijos vienalytiškumo pakaktų šiam apibendrinimui pateisinti; bet vėliau mes pasistengsime jį patvirtinti pasitelkę faktus, paimtus iš kitų tiek Australijos, tiek Amerikos tautelių.

Kadangi sampratos, sudarysiančios mūsų įrodymo pagrindą, Spencerio ir Gilleno buvo pateiktos vienokiais terminais, o Strehlow kitokiais, mes turime paeiliui pateikti abi šias versijas. Pamatysime, kad, tinkamai interpretuotos, tos sampratos skiriasi labiau forma negu turiniu ir galiausiai turi tą pačią sociologinę reikšmę.

Pagal Spencerį ir Gilleną, sielos, kurios kiekvienoje kartoje įkvepia gyvybę naujagimių kūnams, nėra specialios ir originalios kūrybos vaisius; visos šios gentys pripažįstančios, kad egzistuoja nustatyta atsarga sielų, kurių skaičius negali padidėti nė vienu vienetu[46] ir kurios tolydžio persikūnija. Kai žmogus miršta, jo siela palieka kūną, kur buvo įsikūrusi, ir vos gedului pasibaigus iškeliauja į sielų šalį, bet po tam tikro laiko sugrįžta ir vėl įsikūnija; dėl šių reinkarnacijų ir yra pastojama ir gimstama. Pagrindinės sielos yra tos, kurios pačioje visa ko pradžioje įkvėpė gyvybę protėviams, klano įkūrėjams. Laikotarpiu, kurio nebesiekia vaizduotė ir kuris laikomas pirmaprade laiko pradžia, gyventa būtybių, nesiradusių iš jokios kitos būtybės. Dėl šios priežasties aruntai jas vadina *altjirangamitjinomis*[47], nesukurtosiomis, tomis, kurios esti visą amžinybę, o anot Spencerio

[46] Jos gali laikinai susiskaidyti į dvi dalis, kaip pamatysime kitame skyriuje, bet šie susiskaidymai nė vienu vienetu nepadidina gebančių persikūnyti sielų skaičiaus.

[47] Strehlow, I, p. 2.

ir Gilleno, jie davę vardą *Alčeringa*[48] tam laikotarpiui, kai tos mitinės būtybės, kaip manoma, gyvenusios. Susibūrusios į toteminius klanus, visai kaip šių laikų žmonės, jos leisdavo laiką kelionėse ir ten atlikdavo visokiausius nepaprastus žygius; jų atminimą įamžina mitai. Bet atėjo metas, kai žemiškas gyvenimas pasibaigė: pavieniui ar grupėmis jos nugrimzdo į žemę. Jų kūnai virto medžiais arba uolomis, dar aptinkamais tose vietose, kur jos, kaip manoma, prasmegusios po žeme. Bet jų sielos tebegyvuoja; jos nemirtingos. Ir toliau jos lanko vietas, kur nutrūko jų pirmųjų šeimininkų būtis. Beje, tos vietos – dėl prisiminimų – yra švento pobūdžio; čia ir aptinkamos *oknanikilos*, lyg ir kokios šventyklos, kuriose laikomos klano čuringos ir kurios yra tarytum skirtingų toteminių kultų centrai. Kai viena šių sielų, klaidžiojančių aplink tokią šventyklą, prasiskverbia į moters kūną, moteris pastoja ir vėliau pagimdo[49]. Taigi kiekvienas individas traktuojamas kaip nauja kažkokio konkretaus protėvio metamorfozė: jis yra tas pats protėvis, vėl apsireiškęs naujame kūne ir naujais bruožais. Bet kas buvo tie protėviai?

Pirmiausia jie buvo apdovanoti galiomis, nepalyginti didesnėmis negu tos, kuriomis pasižymi nūdieniai žmonės, net garbiausi senoliai bei garsiausi žyniai. Jiems priskiriamas savybes galėtume apibūdinti kaip stebuklingas: „Jie galėjo keliauti žeme, po žeme, oru; perrėžę veną, kiekvienas jų galėjo užtvindyti ištisas sritis arba, atvirkščiai, iškelti į paviršių naujas žemes; storoje uolų sienoje jie atverdavo ežerą ar tarpeklį sau praeiti; ten, kur įsmeigdavo savo nurtunją, iš žemės stiebdavosi uolos arba medžiai"[50]. Tai jie suteikė žemei jos dabartinį pavidalą. Jie sukūrė įvairiausias būtybes, žmones arba gyvūnus. Tai bemaž dievai. Tad jų sielos taip pat dieviško pobūdžio. O kadangi

[48] *Nat. Tr.*, p. 73, past. 1.

[49] Apie šią sampratų visumą žr. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 119, 123-127, 387 ir toliau, *North. Tr.*, p. 145-174. Gnanjų gentyje pastojama nebūtinai greta oknanikilos. Bet manoma, kad kiekvieną porą jos klajonėse po žemyną lydi vyro totemo sielų spiečius. Progai pasitaikius viena tų sielų prasiskverbia į moters kūną ir jį apvaisina, nors ir kur ta moteris būtų (*North. Tr.*, p. 169).

[50] *Nat. Tr.*, p. 512-513. Plg. sk. X ir XI.

žmonių sielos yra tos senovinės sielos, naujai įsikūnijusios žmogaus kūne, tai jos pačios yra sakralios būtybės.

Antra, tie protėviai nebuvo žmonės tikrąja šio žodžio prasme, o gyvūnai arba augalai, arba mišrios būtybės, kuriose vyravo gyvulinis ar augalinis pradas: „Protėviai, gyvenę tais pasakiškais laikais, – sako Spenceris ir Gillenas, – čiabuviams atrodė taip glaudžiai susiję su gyvūnais ir augalais, kurių vardu buvo vadinami, kad, pavyzdžiui, Alčeringos asmuo, priklausęs kengūros totemui, mituose dažnai vaizduojamas kaip žmogus kengūra arba kengūra žmogus. Jo žmogiškąjį asmenį dažnai absorbuoja augalo ar gyvūno asmuo, iš kurio jis, kaip manoma, yra kilęs"[51]. Amžinai gyvuojančios jų sielos būtinai yra tos pačios prigimties; tad jose susijungia žmogaus ir gyvūno elementai, ir vyrauja antrasis. Vadinasi, tos sielos sukurtos iš tos pačios materijos kaip toteminis pradas, nes žinome, jog pastarojo savybė – kaip tik išreikšti tą dvigubą aspektą, apibendrinti ir sulieti savyje tuos du pasaulius.

Kadangi nesama kitų sielų, tik šios, mes prieiname išvadą: siela apskritai yra ne kas kita kaip toteminis pradas, įsikūnijęs kiekviename individe. Ir tokia išvada nėmaž mūsų nestebina. Jau žinome, kad šis pradas būdingas kiekvienam klano nariui. Bet prasiskverbdamas į individus jis pats neišvengiamai individualizuojasi. Kadangi atskiros sąmonės, kurių sudedamąja dalimi jis tampa, viena nuo kitos skiriasi, jis diferencijuojasi sulig jų atvaizdu; kadangi kiekviena sąmonė turi savo atskirą veidą, kiekvienoje jų jis irgi įgauna skirtingą veidą. Žinoma, savaime tas pradas išlieka išorine, žmogui svetima jėga, bet ta dalelė, kurią kiekvienas, kaip manoma, turi, negali nesupanašėti su atskiru asmeniu, kuriame ji įsikūrusi: ta jėga išplaukia iš jo prigimties; tam tikra prasme ji tampa jo savastimi. Taigi ji pasižymi dviem prieštaringomis savybėmis – tačiau jų bendrabūvis yra vienas skiriamųjų sielos sąvokos bruožų. Šiandien, kaip ir kadaise, siela yra tai, kas mumyse geriausia ir giliausia, iškilioji mūsų esybės dalis, ir vis dėlto sykiu tai viešnia pakeleivė, atvykusi pas mus iš išorės, gyvenanti mumyse gyvenimą, skirtingą nuo kūno gyvenimo, ir vieną dieną turinti atgauti visišką ne-

[51] *Ibid.*, p. 119.

priklausomybę. Vienu žodžiu, kaip visuomenė gyvuoja tik individuose ir per juos, taip toteminis pradas laikosi tik atskirose sąmonėse ir per jas, o jų sambūris sudaro klaną. Jeigu jos to prado savyje nejaustų, jo nebūtų; daiktuose jį įkurdina būtent jos. Tad būtina susiskaidyti ir pasidalyti tarpusavyje. Kiekviena tų dalių yra siela.

Mitas, kuris gyvas daugelyje centrinių bendruomenių ir kuris, beje, tėra savotiška ankstesnių mitų forma, dar geriau parodo, kad tikrai tokia yra medžiaga, iš kurios sukurta sielos samprata. Šiose gentyse pagal tradiciją kiekvienas klanas kilęs ne iš gausingų protėvių, o tik iš poros[52] ar net iš vienintelio[53]. Kol ta vienintelė būtybė šitaip būdavo vieniša, ji turėdavo savyje visą toteminį pradą, nes tuomet dar nebuvo nieko, kam šis pradas būtų galėjęs persiduoti. O juk sekant ta pačia tradicija visos žmogiškos sielos – ir tos, kurios šiuo metu įkvepia gyvybę žmogaus kūnui, ir tos, kurios nūnai yra laisvos, sudaro atsargą ateičiai – kilusios iš to vienintelio asmens, jos sukurtos iš jo substancijos. Judėdamas žemės paviršiuje, bruzdėdamas, purtydamasis jis jas iškratęs iš savo kūno ir išblaškęs po įvairiausias vietas, per kurias, kaip manoma, ėjęs. Ar tai nereiškia simboline forma pasakyti, jog tai esanti toteminės dievybės dalelė?

Bet ši išvada suponuoja, kad gentys, apie kurias ką tik buvo kalbėta, pripažįsta reinkarnacijos doktriną. O juk Strehlow liudijimu ši doktrina nežinoma aruntams, tai yra bendruomenei, kurią Spenceris ir Gillenas ilgiausiai ir nuodugniausiai tyrinėjo. Jei šiuo atskiru atveju tie stebėtojai šitaip apsiriko, jų parodymų visuma turėtų būti traktuojama kaip nepatikima. Taigi svarbu nustatyti realias šitokio nesutapimo ribas.

Pagal Strehlow, siela, sykį galutinai išsivadavusi iš kūno, per gedulingas apeigas iš naujo nepersikūnijanti. Ji keliaujanti

[52] Kaitišų (*North. Tr.*, p. 154), urabunų (*North. Tr.*, p. 146) gentyse.

[53] Taip yra varamungų ir jiems giminingose gentyse, valparių, vulmalų, vorgajų, tjingilių (*North. Tr.*, p. 161), taip pat umbajų ir gnanjų gentyse (*North. Tr.*, p. 170).

į mirusiųjų salą, kur dienomis miegosianti, o naktimis šoksianti, kol žemėje imsiąs lyti lietus. Tuomet ji sugrįšianti į gyvųjų tarpą ir būsianti dvasia globėja mažamečiams sūnums, kuriuos paliko velionis; ji prasiskverbsianti į jų kūnus ir palengvinsianti jų augimą. Taip ji pabūsianti savo senojoje šeimoje metus ar dvejus, paskui grįšianti į sielų šalį. Bet po tam tikro laiko tarpo paliksianti ją dar sykį ir sugrįšianti į žemę naujai viešnagei, beje, jau paskutinei. Ateisiąs metas, kai ji būsianti priversta vėl iškeliauti – šį sykį negrįžtamai – į mirusiųjų salą, čia po įvairių nutikimų, kurių smulkiai pasakoti neverta, pakilsianti audra ir ją pakirsiąs žaibas. Tuomet jos kelias pagaliau būsiąs užbaigtas[54].

Taigi siela negebėsianti persikūnyti; todėl pastojimas ir gimimas nebepriklausysiąs nuo sielų, tolydžio vėl pradėsiančių naują gyvenimą naujuose kūnuose, reinkarnacijų. Žinoma, Strehlow, visai kaip Spenceris ir Gillenas, teigia, kad aruntams lyčių bendravimas anaiptol nėra sprendžiamoji gimimo sąlyga[55]; gimimas iš tiesų esąs paslaptingų veiksmų išdava – bet kitokių negu tie, su kuriais mus supažindino ankstesnieji stebėtojai. Jis įvyksta vienu iš dviejų būdų.

Visur, kur Alčeringos protėvis[56], kaip manoma, nugrimzdęs į žemę, esama arba uolos, arba medžio, atstovaujančio jo kūnui. Medis arba uola, palaikantys tą mistinį ryšį su dingusiu didvyriu, pagal Spencerį ir Gilleną vadinamas *nanja*[57], pagal Strehlow – *ngara*[58]. Kartais tai vandens duburys, šitaip susidaręs. O juk ant kiekvieno tų medžių, kiekvienos uolos, kiekviename vandens

[54] Strehlow, I, p. 15-16. Apie loritjus žr. Strehlow, II, p. 7.

[55] Strehlow netgi sako, kad lytiniai santykiai visai nėra laikomi būtina sąlyga, tai lyg ir koks pasirengimas pastoti (II, p. 52, past. 7). Tiesa, keliom eilutėm žemiau jis priduria, jog senoliams puikiai žinoma, koks ryšys sieja kūniškąjį bendravimą ir gimimą, o kalbant apie gyvūnus, tuos dalykus išmano net vaikai. Tai truputį susilpnina jo pirmojo teiginio svarbą.

[56] Apskritai mes verčiau renkamės Spencerio ir Gilleno terminiją negu Strehlow, nes pirmoji yra įteisinta ilgos vartosenos.

[57] *Nat. Tr.*, p. 124, 513.

[58] I, p. 5. *Ngara*, pagal Strehlow, reiškia „amžinas". Loritjų gentyje šį vaidmenį atlieka tik uolos.

duburyje gyvena vaikų embrionai, vadinami *ratapa*[59], priklausantys tam pačiam totemui kaip atitinkamas protėvis. Pavyzdžiui, ant eukalipto, atstovaujančio kengūros klano protėviui, esama ratapų, kurių visų totemas yra kengūra. Kai pro šalį eina moteris, tuomet, jeigu ji priklauso matrimonialinei klasei, kuriai pagal taisykles turi priklausyti tų ratapų motinos, viena tų ratapų[60] galės prasiskverbti į ją per jos klubą. Moteris apie šį įsikūnijimą perspėjama būdingais sopuliais – pirmaisiais nėštumo simptomais. Šitaip pradėtas kūdikis, žinoma, bus to paties totemo kaip protėvis, ant kurio mistinio kūno jis buvo įsikūręs prieš įsikūnydamas[61].

Kitais atvejais naudojamasi truputį kitokiu būdu: veikia pats protėvis. Tam tikru momentu jis išeina iš savo požeminio prieglobsčio ir sviedžia į praeinančią moterį nedidukę ypatingos formos čuringą, vadinamą *namatuna*[62]. Čuringa prasiskverbia į moters kūną ir čia įgauna žmogišką pavidalą; tuo tarpu protėvis vėl išnyksta žemėje[63].

Tuos du pradėjimo būdus manoma esant vienodai dažnus. Kaip kūdikis buvęs pradėtas, išduodanti jo veido forma: pagal tai, ar jo veidas platus, ar pailgas, sprendžiama, ar jo įsikūnijimą

[59] Strehlow verčia *Kinderkeime* (vaikų embrionai). Beje, Spenceris ir Gillenas veikiausiai bus nežinoję *ratapų* mito ir su juo siejamų papročių. Jie mums apie tai aiškiai kalba žr. *Nat. Tr.*, p. 336 ir toliau ir p. 552. Skirtingose aruntų teritorijos vietose jie nurodo uolas, vadinamas *eratipa*, iš kur išsiveržia *spirit children*, vaikų sielos, prasiskverbia į moterų kūną ir jas apvaisina. Spenceris ir Gillenas sako, kad *eratipa* reiškianti „vaikas", nors, priduria jie, šis žodis retai vartojamas tokia prasme kasdieniame pokalbyje (*Ibid.*, p. 338).

[60] Aruntai skirstomi čia į keturias, čia į aštuonias matrimonialines klases. Vaiko klasę lemia jo tėvo klasė; ir atvirkščiai, pagal pirmąją galima nustatyti antrąją (žr. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 70 ir toliau; Strehlow, I, p. 6 ir toliau). Lieka sužinoti, kaip ratapa turi apibrėžtą klasę; prie šio klausimo grįšime vėliau.

[61] Strehlow, II, p. 52. Kartais, bet nedažnai, kyla ginčas dėl vaiko totemo prigimties. Tokį atvejį pateikia Strehlow (p. 53).

[62] Tai tas pats žodis kaip *namatvina*, minimas Spencerio ir Gilleno (*Nat. Tr.*, p. 541).

[63] Strehlow, II, p. 53.

įvykdžiusi ratapa, ar namatuna. Tačiau, be šių dviejų apvaisinimo būdų, Strehlow nurodo dar trečiąjį, kuris betgi esąs kur kas retesnis. Kai jo namatuna jau prasiskverbė į moters kūną, tada protėvis prasiskverbiąs tenai pats ir mielai atsiduodąs naujam gimimui. Tad samprata šį sykį kylanti iš tikros protėvio reinkarnacijos. Tiktai toks atvejis itin išskirtinis, be to, kai šitaip pradėtas žmogus miršta, protėvio siela, įkvėpusi jam gyvybę, iškeliaujanti, kaip ir paprastos sielos, į mirusiųjų salą ir ten po įprasto laiko tarpo ji būsianti galutinai sunaikinta. Taigi naujų reinkarnacijų ji nepatirsianti[64].

Tokia yra Strehlow versija[65]. Šio autoriaus nuomone, ji iš pagrindų skiriasi nuo Spencerio ir Gilleno aiškinimo. Iš tikrųjų ji tesiskiria formuluočių ir simbolių išraiška, bet kad ir kokie būtų tos formos variantai, šiaip ar taip žiūrėtum, tai ta pati mitinė tema.

Pirmiausia visi šie stebėtojai toje sampratoje vieningai įžvelgia įsikūnijimo vaisių. Tik pagal Strehlow tai, kas įsikūnija, nėra siela, o ratapa arba namatuna. Kas gi toji ratapa? Tai, sako Strehlow, tobulas embrionas, sukurtas ir iš sielos, ir iš kūno. Bet siela visuomet išreiškiama materialiu pavidalu; ji miega, šoka, medžioja, valgo ir t. t. Tad ją sudaro ir kūniškas elementas. Ratapa, priešingai, paprastam žmogui nėra regima; niekas jos nemato, kai ji prasiskverbia į moters kūną[66]; vadinasi, ji sudaryta iš medžiagos, labai artimos sielos medžiagai. Taigi, regis, jų neįmanoma aiškiai atskirti vienos nuo kitos. Galų gale tai mitinės būtybės, labai aiškiai įsivaizduojamos pagal tą patį modelį. Schulze jas vadina vaikų sielomis[67]. Be to, visai kaip siela, ratapa su protėviu, kurio materializuotos formos yra šventas medis arba uola, palaiko kuo glaudžiausius ryšius. Ji priklauso tam pačiam totemui kaip tas protėvis, tai pačiai fratrijai, tai pačiai matrimo-

[64] *Ibid.*, II, p. 56.

[65] Analogišką pastojimo teoriją Mathew priskiria tjingiliams, atseit čingaliams (*Proc. R. Gegor. Trans. and Soc. Queensland*, XXII (1907), p. 75-76).

[66] Kartais protėvis, kuris, kaip manoma, sviedęs namatuną, pasirodo moteriai gyvūno ar žmogaus pavidalu; tai dar sykį įrodo protėvio sielos gimiringumą materialiam pavidalui.

[67] Schulze, *loc. cit.*, p. 237.

nialinei klasei[68]. Jos vieta socialiniuose genties rėmuose tokia, kokią, manoma, kadaise užėmęs protėvis. Ji turi tą patį vardą[69]. Tai įrodymas, kad šitie du asmenys yra bent jau labai artimai susigiminiavę.

Negana to, ši giminystė pasiekia visišką tapatumą. Juk ratapa susiformavo ant mistinio protėvio kūno; ji iš jo kilusi; ji tarytum dalelė, kuri esą nuo jo atitrūkusi. Taigi, trumpai tariant, tai kažkas iš protėvio, kas prasiskverbia į motinos įsčias ir tampa kūdikiu. Taip mes grįžtame prie Spencerio ir Gilleno koncepcijos: gimimas įvyksta dėl protėvio įsikūnijimo. Žinoma, įsikūnija ne visas protėvis, o tik jo emanacija. Bet šis skirtumas antraeilis, nes kai sakralinė būtybė pasidalija ir susiskaido, ji atsiranda vėl su visomis pagrindinėmis savybėmis kiekviename tų fragmentų, į kuriuos susiskaidė. Taigi Alčeringos protėvis iš esmės visas slypi šitame savo paties prade, kuris tampa ratapa[70].

Kitas būdas pastoti, paminėtas Strehlow, turi tą pačią reikšmę. Čuringa, ypač toji atskira čuringa, vadinama namatuna, iš tiesų traktuojama kaip protėvio metamorfozė; pasak Strehlow, tai jo kūnas[71], visai kaip medis nanja. Kitaip tariant, protėvis, jo čuringa, jo medis nanja yra sakralūs dalykai, įkvepiantys tuos

[68] Štai iš kur išplaukia tas faktas, kad ratapa gali įsikūnyti tiktai tokios moters kūne, kuri priklauso tai pačiai matrimonialinei klasei kaip mitinio protėvio motina. Be to, mums nesuprantama, kaip Strehlow galėjo pasakyti (I, p. 42, *Anmerkung*), kad, išskyrus vieną atvejį, mitai neskirsto Alčeringos protėvių į matrimonialiniu atžvilgiu apibrėžtas klases. Pagal jo paties pastojimo teoriją, esama kaip tik priešingai (plg. II, p. 53 ir toliau).

[69] Strehlow, II, p. 58.

[70] Skirtumas tarp dviejų versijų dar sumažės ir bemaž išnyks, jei įsidėmėsime: kai Spenceris ir Gillenas mums sako, kad protėvio siela įsikūnija moters kūne, jų pasakymo nereikia suprasti paraidžiui. Motiną apvaisina ne visa siela, o tik tos sielos emanacija. Ir tikrai, pagal jų liudijimą siela, tokia pat galinga ir netgi pranašesnė už įsikūnijusią sielą, ir toliau lieka gyventi medyje ar uoloje nanja (žr. *Nat. Tr.*, p. 514); prie šios temos grįžti dar turėsime progos (plg. žemiau, p. 306).

[71] II, p. 76, 81. Pagal Spencerį ir Gilleną, čuringa esanti ne protėvio kūnas, o objektas, kuriame įsikūrusi protėvio siela. Tos dvi mitinės interpretacijos iš esmės yra tapačios, ir nesunku suprasti, kaip buvo galima pereiti iš vienos į kitą: kūnas yra vieta, kur įsikūrusi siela.

pačius jausmus, kuriems teikiama ta pati religinė vertė. Todėl jie irgi virsta vieni kitais: ten, kur protėvis pametė čuringą, iš žemės išdygo šventasis medis arba uola, lygiai kaip tose vietose, kur jis pats prasmego į žemę[72]. Tad Alčeringos protėvis ir jo čuringa mitiškai yra lygiaverčiai; kai pirmasis sviedžia namatuną į moters kūną, yra taip, lyg jis pats tenai prasiskverbtų. Iš tikrųjų, matėme, kad kartais jis tenai prasismelkia pats įkandin namatunos; pagal kitus pasakojimus, jis ten patenka pirmas, sakytum praskina jai kelią[73]. Tas faktas, kad šios temos gretutinės tame pačiame mite, galutinai įrodo, jog vienas tėra kito antrininkas.

Beje, nesvarbu, kokiu būdu buvo pastota, nėra abejonių, kad kiekvienas individas susijęs su konkrečiu Alčeringos protėviu itin artimais ryšiais. Pirmiausia kiekvienas žmogus turi savo pripažintą protėvį; du žmonės negali vienu metu turėti to paties protėvio. Kitaip tariant, Alčeringos būtybė visada tarp gyvųjų teturi vienintelį atstovą[74]. Maža to, vienas jų tėra kito aspektas. Iš tiesų, protėvio palikta čuringa, kaip žinome, išreiškia jo asmenybę; jei mes pripažįstame Strehlow pateikiamą interpretaciją, kuri galbūt yra labiausiai patenkinama, tuomet tarsime, jog tai to protėvio kūnas. Bet ta pati čuringa yra tokiu pat būdu susigiminiavusi su individu, esą pradėtu dėl protėvio įtakos, tai yra jis jo mistinės veiklos vaisius. Kai įšventinamas jaunuolis įvedamas į klano šventyklą, jam parodoma jo protėvio čuringa ir sakoma: „Tu esi šis kūnas; tu esi tas pats, kas yra tai"[75]. Taigi čuringa, paties Strehlow žodžiais tariant, yra „bendras individo ir jo protėvio kūnas"[76]. Kad jie galėtų turėti bendrą kūną, jųdviejų asmenybės turi susilieti vienu aspektu. Beje, tą aiškiai pripažįsta

[72] Strehlow, I, p. 4.

[73] Strehlow, I, p. 53-54. Šiuose pasakojimuose protėvis pirmiausia pats prasismelkia į moters krūtinę ir sukelia ten būdingus nėštumo sutrikimus. Paskui jis iš ten išsidangina ir tik tada palieka namatuną.

[74] Strehlow, II, p. 76.

[75] *Ibid.*, p. 81. Štai pažodinis Strehlow terminų vertimas: *Dies du Körper bist; dies du der nämliche.* Viename mite didvyris švietėjas, Mangarkunjerkunja, pateikdamas kiekvienam žmogui jo protėvio čuringą, sako jam: „Tu gimęs iš šios čuringos" (*Ibid.*, p. 76).

[76] Strehlow, II, p. 76.

Strehlow: „Per tjurungą (čuringą), – sako jis, – individas yra susijęs su savo asmeniniu protėviu"[77].

Vadinasi, Strehlow, taip pat kaip Spenceriui ir Gillenui, kiekviename naujagimyje slypi religinis, mistinis pradas, sklindantis iš Alčeringos protėvio. Šis pradas ir sudaro kiekvieno individo esmę; vadinasi, tai yra siela, arba, šiaip ar taip, siela yra sukurta iš tos pačios medžiagos ir tos pačios substancijos. O juk apibrėždami sielos sampratos prigimtį ir kilmę, mes remiamės vien tik šiuo esminiu faktu. Įvairios metaforos, per kurias tas faktas galėjo būti išreikštas, mums teturi antraeilę reikšmę[78].

Anaiptol neprieštaraudami duomenims, kuriais remiasi mūsų tezė, paskutiniai Strehlow stebėjimai pateikia mums naujų tą faktą patvirtinančių įrodymų. Mūsų samprotavimų esmė buvo padaryti išvadą apie toteminę žmogiškos sielos prigimtį remiantis totemine prigimtimi protėvio sielos, iš kurios pirmoji kilusi ir yra tarytum koks jos atgarsis. O juk kai kurie nauji faktai, mums pateikti Strehlow, dar kategoriškiau negu tie, kuriais iki šiol disponavome, įrodo tą tiek vienos, tiek kitos pobūdį. Pirmiausia, visai kaip Spenceris ir Gillenas, Strehlow pabrėžia „artimus ryšius, siejančius kiekvieną protėvį su gyvūnu, augalu ar kitu gamtiniu objektu". Kai kurie iš tų altjirangamitjinų (tai Spencerio ir Gilleno žmonės) „turbūt, – teigia jis, – tiesiogiai pasireiškė kaip gyvūnai; kiti įgijo gyvūno pavidalą trumpam laikotarpiui"[79]. Dar ir dabar kartais jie be perstojo virsta gyvūnais[80]. Šiaip ar taip, nesvarbu kokia būtų jų išorė, „kiekviename jų aiškiai išryškėja

[77] Strehlow, *Ibid.*

[78] Iš esmės vienintelis realus Strehlow skirtumas nuo Spencerio ir Gilleno yra toks. Spenceriui ir Gillenui žmogaus siela po mirties grįžta į medį nanja, kur vėl susilieja su protėvio siela (*Nat. Tr.*, p. 513); pagal Strehlow, ji iškeliauja į mirusiųjų salą, kur galų gale būna sunaikinama. Tiek viename, tiek kitame mite ji individualiai neišlieka. O šio nesutapimo priežastį nustatyti mes atsisakome. Gali būti, kad Spenceris ir Gillenas, kurie mums nemini mirusiųjų salos, stebėdami suklydo. Taip pat gali būti, kad rytinių aruntų, kuriuos Spenceris ir Gillenas ypatingai stebėjo, mitas yra kitoks negu mitas, gyvuojąs kitose genties dalyse.

[79] Strehlow, II, p. 51.

[80] *Ibid.*, II, p. 56.

būdingos ir savitos gyvūno savybės". Pavyzdžiui, kengūros klano protėviai šlemščia žolę kaip tikros kengūros ir sprunka nuo medžiotojo; emu klano protėviai bėgioja ir maitinasi kaip emu[81] ir t. t. Maža to, tie protėviai, kurių totemas buvo augalas, po mirties patys virto tuo pačiu augalu[82]. Beje, tokia artima protėvio ir toteminės būtybės giminystė yra čiabuvio taip gyvai juntama, kad turi savą terminiją. Aruntų gentyje vaikas savo motinos totemą, esantį jo antraeiliu totemu, vadina *altjira*[83]. Kadangi iš pradžių giminystės ryšys laikėsi motinos linija, buvo metas, kai nė vienas individas neturėjo kito totemo, tik savo motinos; tad labai įtikėtina, kad šis terminas *altjira* reiškė totemą apskritai. O jis aiškiai įeina į sudėtį žodžio, kuris reiškia „didysis protėvis", *Altjirangamitjina*[84].

Totemo ir protėvio sampratos tokios artimos viena kitai, kad kartais net, rodos, suplakamos. Papasakojęs apie motinos totemą arba *altjirą*, Strehlow priduria: „Ši *altjira* pasirodo juodaodžiams sapne ir įspėja juos, taip pat ir atneša apie juos žinių jų miegantiems draugams"[85]. Toji kalbanti *altjira*, asmeniškai susijusi su kiekvienu individu, neabejotinai yra protėvis, o vis dėlto tai ir totemo įsikūnijimas. Vieną Rotho tekstą, kur kalbama apie kreipimąsi į totemą, žinoma, reikėtų aiškinti šitaip[86]. Tad iš tiesų, regis, totemas sykiais pasirodo sąmonėje kaip sankaupa įsivaizduojamų būtybių, mitinių personažų, kurie yra daugiau ar mažiau skirtingi nuo protėvių. Vienu žodžiu, protėviai – tai susiskaidęs totemas[87].

Bet jeigu protėvis ligi tiek susilieja su totemine būtybe, ne kitaip yra ir su individualia siela, kuri tokia artima protėvio sielai. Beje, tai išplaukia ir iš glaudžių ryšių, siejančių kiekvieną žmogų su jo čuringa. Žinome, kad čuringa išreiškia asmenybę

[81] *Ibid.*, I, p. 3-4.

[82] *Ibid.*, II, p. 61.

[83] Žr. aukščiau, p. 202.

[84] Strehlow, II, p. 57 ir I, p. 2.

[85] Strehlow, II, p. 57.

[86] Roth, *Superstition, Magic* ir t. t., § 74.

[87] Kitaip tariant, toteminę rūšį kur kas labiau sudaro protėvių grupė, mitinė rūšis, negu augalų ar gyvūnų rūšis.

individo, kuris, manoma, iš jos gimęs[88]; bet ji išreiškia ir toteminį gyvūną. Kai didvyris švietėjas, Mangarkunjerkunja, kiekvieną kengūros klano narį supažindino su jo asmenine čuringa, jis šitaip bylojo: „Štai kengūros kūnas"[89]. Vadinasi, čuringa drauge yra ir protėvio, ir dabartinio žmogaus, ir toteminio gyvūno kūnas; tad, pagal įtaigų, teisingą Strehlow posakį, šios trys būtybės sudaro „vieningą visumą"[90]. Tai yra terminai, iš dalies lygiaverčiai, vienas kitu pakeičiami. Kitaip tariant, jie suvokiami kaip skirtingi aspektai tos pačios realybės, kuri taip pat nusakoma būdingomis totemo savybėmis. Toks toteminis pradas yra bendra jų esmė. Tą tapatumą išreiškia ir pati kalba. Žodis *ratapa*, o loritjų kalboje *aratapi* reiškia mitinį embrioną, kuris atsiskiria nuo protėvio ir tampa kūdikiu; o juk tie patys žodžiai reiškia ir to paties kūdikio totemą, tokį, kokį jį sąlygojo vieta, kurioje motina manė pastojusi[91].

III

Ankstesniame dėstyme reinkarnacijos doktrina, tiesa, buvo tyrinėjama tik centrinės Australijos gentyse; tad galėtume sakyti, jog pagrindai, kuriais remiasi mūsų išvada, yra pernelyg riboti. Bet pirmiausia dėl priežasčių, kurias mes išdėstėme, patirtis prasiplečia ir už mūsų tiesiogiai stebėtų bendruomenių ribų. Be to, gausu faktų, iš kurių sprendžiama, kad tokios pat arba panašios sampratos pasireiškia įvairiausiose Australijos vietose, kur bent jau yra likę ryškių jų pėdsakų. Su jomis susiduriama net Amerikoje.

Pietų Australijoje Howittas tą aptinka djerių gentyje[92]. Žodis *Mura mura*, Gasono verčiamas Geroji dvasia, kuriame jis tarėsi

[88] Žr. aukščiau, p. 283.

[89] Strehlow, II, p. 76.

[90] Strehlow, *Ibid.*

[91] Strehlow, II, p. 57, 60, 61. Totemų sąrašą Strehlow vadina ratapų sąrašu.

[92] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 475 ir toliau.

įžvelgiąs išreikštą tikėjimą dievu kūrėju[93], iš tikrųjų yra kolektyvinis vardas, reiškiąs daugybę protėvių, kuriuose mitas įžvelgia genties ištakas. Jie tebeegzistuoja ir šiandien, kaip kadaise. „Manoma, kad jie gyvena medžiuose; dėl šios priežasties jie šventi". Tam tikras dirvos, uolų, šaltinių išsidėstymas sutapatinamas su tomis Mura muromis[94], kurios, vadinasi, labai panašios į aruntų *Altjirangamitjiną*. Džipslendo kurnajai, nors jų gentyje totemizmo belikę pėdsakai, irgi tiki egzistuojant protėvius, vadinamus *Mukkurnajais*, ir suvokia juos kaip būtybes, tarpines tarp žmogaus ir gyvūno[95]. Nimbaldžių gentyje Taplinas atkreipė dėmesį į pradėjimo teoriją, panašią į tą, kurią Strehlow priskiria aruntams[96]. Viktorijos valstijoje, votjobalukų gentyje, ištisai aptinkame tikėjimą reinkarnacija. „Mirusiųjų dvasios, – sako Mathew, – susiburia abipusių klanų *mijure*[97]; jos išeina iš jo, kad vėl atgimtų žmogiškuoju pavidalu, kai tam pasitaikys palanki proga"[98]. Mathew netgi tvirtina, kad „tikėjimas reinkarnacija, arba sielų persikėlimu, yra giliai įsišaknijęs visose Australijos gentyse"[99].

Keliaudami į šiaurines sritis, šiaurės vakaruose, njolnjolių gentyje, susiduriame su gryna aruntų doktrina: kiekvienas gimimas priskiriamas įsikūnijimui anksčiau buvusios sielos, prasiskverbiančios į moters kūną[100]. Šiaurės Kvinslende mitai, kurie nuo ankstesnių tesiskiria savo forma, išreiškia lygiai tas pačias idėjas. Penefaderio upės gentys tiki, kad kiekvienas žmogus turi dvi sielas: viena, vadinama *ngai*, įsikūrusi širdyje, kita – *čoi* – lieka placentoje. Iš karto po gimimo placenta palaidojama pašvęstoje vietoje. Tam tikra dvasia, vadinama *Anje-a*, kuriai patikėtas

[93] *The Manners and Customs of the Dieyerie Tribe of Australian Aborigines*, in Curr, II, p. 47.

[94] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 482.

[95] *Ibid.*, p. 487.

[96] Taplin, *Folklore, Customs, Manners ir t. t., of South Austral. Aborig.*, p. 88.

[97] Kiekvienas protėvių klanas turi po žeme savo ypatingą stovyklą; mijuras yra toji stovykla.

[98] Mathew, in *Journal of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 293. Tą patį tikėjimą Mathew nurodo esant kitose Viktorijos gentyse (*Ibid.*, p. 197).

[99] Mathew, *Ibid.*, p. 349.

[100] J. Bishof, *Die Niol-Niol*, in *Anthropos*, III, p. 35.

gimdymo reiškinys, priglobs tą *čoi* ir išsaugos jį, iki vaikas užaugs ir ves. Kai ateina metas padovanoti jam sūnų, *Anje-a* atskiria dalelytę to žmogaus *čoi* ir įspraudžia į embrioną, kurį sukuria ir kurį įleidžia į motinos įsčias. Taigi vaiko siela sukurta iš tėvo sielos. Tiesa, tas vaikas negauna visos tėvo sielos, nes *ngai* ir toliau lieka tėvo širdyje, kol šis gyvas. Bet tėvui mirus *ngai* išsilaisvinęs taip pat įsikūnys vaikų kūnuose; jei jų ne vienas, jis tolygiai pasiskirsto tarp jų. Taip vyksta nepaliaujamas kartų tęstinumas; iš tėvo vaikams, o iš šių jų vaikams perduodama ta pati siela, ir ta vienintelė siela, visuomet tapati pati sau, kad ir kaip ji tolydžio dalytųsi ir skaidytųsi, yra ta, kuri įžiebė gyvybę visa ko pradžioje pirmajam protėviui[101]. Tarp šitos teorijos ir centrinių genčių teorijos tėra vienas bent kiek reikšmingesnis skirtumas: čia reinkarnacija yra darbas ne pačių protėvių, o tam tikros dvasios, kuriai šia funkcija patikėta profesionaliai rūpintis. Bet iš tiesų atrodo, kad toji dvasia yra produktas sinkretizmo, leidžiančio vienoje, toje pačioje figūroje sulieti gausingas pirmųjų protėvių figūras. Ši hipotezė įtikima bent jau todėl, kad žodžiai *Anjea* ir *Anjir* aiškiai yra labai giminingi; o juk *Anjir* reiškia pirmąjį žmogų, patį pirmąjį protėvį, iš kurio esą kilę visi žmonės[102].

Tokios pat sampratos pastebimos Amerikos indėnų gentyse. Tlingitų gentyje, sako Krause, manoma, kad mirusiųjų sielos grįžta į žemę ir įsiskverbia į nėščių jų šeimos moterų kūnus. „Taigi, kai moteris savo nėštumo laikotarpiu susapnuoja kokį nors mirusį giminaitį, ji tiki, kad į ją prasiskverbė jo siela. Jei naujagimiui išryškėja kokie nors velioniui būdingi požymiai, tariama, kad tas naujagimis yra pats velionis, sugrįžęs į žemę, ir kūdikiui duodamas velionio vardas"[103]. Šis tikėjimas paplitęs ir haidų gentyje. Kas yra giminaitis, įsikūnijęs kūdikyje, taigi ir kokiu

[101] Roth, *Superstition* ir t. t., § 68; plg. 69a, panašus Prozerpinos upės čiabuvių atvejis. Supaprastindami tai, kas pateikta, mes palikome nuošalyje painiavą, kylančią dėl lyčių skirtumo. Mergaičių siela sukurta iš jų motinos *čoi*, tuo tarpu tėvo *ngai* jos dalijasi su savo broliais. Ši ypatybė, veikiausiai atsiradusi iš to, kad dvi giminystės ryšio sistemos ėjo viena po kitos, beje, neliečia sielos tęstinumo principo.

[102] *Ibid.*, p. 16.

[103] *Die Tlinkit-Indianer*, p. 282.

vardu kūdikį reikia vadinti, atskleidžia šamanas[104]. Kvakiutlių gentis tiki, kad paskutinis mirusysis grįžta į gyvenimą asmeniu pirmojo kūdikio, kuris toje šeimoje gimsta[105]. Taip pat yra ir huronų, irokėzų, tinčų bei daugelyje kitų Jungtinių Valstijų genčių[106].

Dauguma šių koncepcijų natūraliai perša mums išvadą, tai yra mūsų pasiūlytą paaiškinimą apie sielos sampratą. Bendrą jos reikšmę, beje, patvirtina šie faktai.

Mes žinome[107], kad kiekvienas individas turi kažką iš bevardės jėgos, pasklidusios sakralinėje rūšyje; jis pats yra tos rūšies narys, bet ne kaip empirinė ir jaučianti būtybė, nes tegu ir kokiais simboliniais piešiniais ir ženklais jis margina savo kūną, šiuo atžvilgiu jis neturi nieko, kas primintų kokio nors gyvūno ar augalo pavidalą. Taip yra todėl, kad jame esama kitos būtybės, kurioje jis nuolat save atpažįsta, bet kurią įsivaizduoja kaip kažkokį gyvūną ar augalą. Argi neakivaizdu, kad šis antrininkas tegali būti siela, nes siela jau pati savaime yra antrininkas asmens, kuriam įkvepia gyvybę? Galutinai šį sutapatinimą pateisina tas, kad organai, kur dažniausiai įsikūnija kiekvieno individo turimas toteminio prado fragmentas, yra tie patys, kuriuose įsikūrusi ir siela. Pavyzdžiui, kraujas. Kraujyje esama kažko iš toteminės prigimties, ir tą įrodo jo vaidmuo per toteminės apeigas[108]. Bet drauge kraujas yra viena sielos būstinių ar veikiau pati siela, regima iš šalies. Tekant kraujui išteka gyvybė ir tuo pačiu ištrūksta siela. Vadinasi, siela susilieja su sakraliniu pradu, kurį turi kraujas.

Kita vertus, jeigu mūsų aiškinimas yra pagrįstas, toteminis pradas, prasiskverbdamas, tarkim, į individą, turi čia išsaugoti tam tikrą autonomiją, nes jis savitai skiriasi nuo asmens, kuriame

[104] Swanton, *Contributions to the Ethnology of the Haida*, p. 117 ir toliau.

[105] *Boas, Sixth Rep. of the Committee on the North-Western Tribes of Canada*, p. 59.

[106] Lafitau, *Moeurs des sauvages ameriquains*, II, p. 434; Petitot, *Monographie des Dénè-Dinjié*, p. 59.

[107] Žr. aukščiau, p. 145 ir toliau.

[108] Žr. aukščiau, p. 148.

įsikūnija. O juk kaip tik tą Howittas tvirtina pastebėjęs juinų gentyje: „Kad šiose gentyse, – dėsto jis, – totemas suvokiamas kaip tam tikra prasme sudarantis žmogaus dalį, aiškiai įrodo tokio Umbaros atvejis, kurį aš jau minėjau. Jis man papasakojo, kad prieš kelerius metus vienas apykaklėtųjų driežų (*lace-lizards*) klano žmogus jam miegant pasiuntė pas jį savo totemą. Tas totemas įlindo į miegančiojo gerklę ir bemaž surijo totemą, įsikūrusį jo krūtinėje; dėl to jis vos nenumirė"[109]. Tad tikra tiesa, kad totemas individualizuodamasis susiskaido, ir kiekviena tų dalelyčių, kurios šitaip atsiskiria, atlieka vaidmenį dvasios, sielos, įsikūrusios kūne[110].

Bet štai faktai, dar akivaizdžiau tą įrodantys. Jeigu siela tėra individualizuotas totemo pradas, ji, bent tam tikrais atvejais, privalo palaikyti daugiau ar mažiau glaudžius ryšius su gyvūnų ar augalų, kurių pavidalą totemas atvaizduoja, rūšimi. Ir iš tiesų, „gyvgalai (Naujojo Pietų Velso gentis) tiki, kad kiekvienas žmogus savaime yra gimininga su kokio nors paukščio, žvėries ar roplio dvasia. Tas žmogus nėra laikomas kilusiu iš gyvūno, bet manoma, jog tarp dvasios, įkvepiančios žmogui gyvybę, ir gyvūno dvasios esama giminystės"[111].

Netgi pasitaiko atvejų, kai siela traktuojama kaip betarpiškai kilusi iš augalo ar gyvūno, kuris tarnauja totemu. Aruntų gentyje, anot Strehlow, tikima, kad moteris, gerokai prisikirtusi kokio nors vaisiaus, pagimdysianti kūdikį, kurio totemas bus šis vaisius. Jei tuo metu, kai moteris pajuto pirmuosius kūdikio krustelėjimus, ji žiūrėjo į kengūrą, manoma, kad kengūros ratapa prasiskverbė į jos kūną ir jį apvaisino[112]. H. Basedow nurodo tokį

[109] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 147. Plg. *Ibid.*, p. 769.

[110] Strehlow (I, p. 15, past. 2), Schulze (*loc. cit.*, p. 246) mums pavaizduoja sielą, kaip Howittas pavaizduoja totemą, išlendantį iš kūno ir einantį suryti kitos sielos. Taip pat aukščiau matėme altjirą arba motinos totemą, kuris pasirodo sapne kaip siela arba dvasia.

[111] Fison et Howitt, *Kamilaroi and Kurnai*, p. 280.

[112] *Globus*, t. CXI, p. 289. Nepaisydamas Leonhardi prieštaravimų, Strehlow šiuo klausimu laikėsi savo teiginių (žr. Strehlow, III, p. XI). Leonhardi atrodo, kad esama tam tikro neatitikimo tarp šio teiginio ir teorijos, pagal kurią ratapos atsiranda iš medžių, uolų, čuringos. Bet toteminis gyvūnas įkūnija totemą visai kaip medis arba uola nanja; tad jis gali atlikti tą patį vaidmenį. Šie skirtingi dalykai mitologiškai yra lygiaverčiai.

pat faktą vogaitų gentyje[113]. Kita vertus, mes žinome, kad ratapa ir siela yra daugmaž neatskiriami dalykai. O juk sielai nebūtų galima priskirti tokios kilmės, jei nebūtų manoma, kad ji sukurta iš tos pačios substancijos kaip toteminės rūšies gyvūnai ir augalai.

Todėl siela dažnai vaizduojama gyvūno pavidalu. Kaip žinoma, žemesnėse bendruomenėse į mirtį niekuomet nežiūrima kaip į natūralų įvykį, kilusį grynai dėl fizinių priežasčių; dažniausiai ji priskiriama kokio nors raganiaus kerams. Daugelyje australų genčių, norint nustatyti, kas atsakingas dėl tos žūties, laikomasi tokio požiūrio, kad, neatsispirdama lyg ir kokiai būtinybei, žudiko siela neišvengiamai ateina aplankyti savo aukos. Štai kodėl kūnas paguldomas ant pakylos; paskui po lavonu ir visur aplinkui kruopščiai išlyginama žemė, kad čia nesunkiai būtų pastebėti menkiausią žymę. Kitą dieną sugrįžtama; jei per tą laiką pro čia praėjo koks nors gyvūnas, lengvai galima atpažinti jo pėdas. Pagal jų formą nustatoma gyvūno rūšis ir tada padaroma išvada, kokiai bendruomenės grupei priklauso kaltininkas. Sakoma, jog tai tokios ir tokios klasės ar klano žmogus[114] – mat gyvūnas yra to klano ar tos klasės totemas. Taigi tikima, kad siela atėjusi toteminio gyvūno pavidalu.

Kitose bendruomenėse, nors totemizmas ten ir nusilpęs ar išnykęs, vis dėlto siela ir toliau suvokiama gyvūno pavidalu. Bedfordo kyšulio (Šiaurės Kvinslendas) čiabuviai tiki, kad kūdikis, patekdamas į motinos kūną, yra tilvikas, jeigu tai mergaitė, gyvatė – jeigu berniukas. Tik vėliau jis įgaunąs žmogaus pavidalą[115]. Daugelis Šiaurės Amerikos indėnų, teigia kunigaikštis

[113] *Notes on the West Coastal Tribes of the Northern Territory of S. Australia*, in *Trans. R. Soc. South Australia*, XXXI (1907), p. 4. Plg. dėl Kenso apygardos (Šiaurės Kvinslendas) genčių, *Man*, 1909, Nr. 86.

[114] Vakelvurų gentyje, kur, pagal Currą ir Howittą, kiekviena matrimonialinė klasė turi savo atskirus totemus, gyvūnas reiškia klasę (žr. Curr, III, p. 28); buandikų gentyje – klaną (Mrs. James S. Smith, *The Booandik Tribes of S. Austral. Aborigines*, p. 128). Plg. Howitt, *On Some Austral. Beliefs*, in *J. A. I.*, XIII, p. 191; XIV, p. 362; Thomas, *An American View of Totemism*, in *Man*, 1902, Nr. 85; Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII p. 347-348; Brough Smyth, I, p. 110; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 513.

[115] Roth, *Superstition* ir t. t., § 83. Greičiausiai tai seksualinio totemizmo forma.

de Wiedas, sakosi savo kūne turį kažkokį gyvūną[116]. Brazilijos bororai savo sielą įsivaizduoja paukščio pavidalu ir todėl tariasi esą tos pačios rūšies paukščiai[117]. Kitur ji suvokiama kaip gyvatė, driežas, musė, bitė ir t. t.[118]

Tokia gyvūniška sielos prigimtis ypač pasireiškia po mirties. Kol žmogus gyvas, šis bruožas tarsi dalinai užgožtas paties žmogaus kūno pavidalo. Bet kai tik mirtis ją išlaisvina, siela vėl tampa pati savimi. Omahų gentyje mažiausiai dviejuose buivolo klanuose tikima, kad mirusiųjų sielos iškeliauja pas buivolus, savo protėvius[119]. Hopiai susiskirstę į tam tikrą skaičių klanų, kurių protėviai buvę gyvūnai ar gyvūnų pavidalo būtybės. O jie tvirtina, sako Schoolcraftas, kad po mirties vėl įgauną savo pirminį pavidalą; kiekvienas jų vėl tampąs lokiu, elniu – nelygu klanas, kuriam jis priklauso[120]. Labai dažnai siela, kaip manoma, persikūnijanti į gyvūno kūną[121]. Labai įtikėtina, kad iš čia ir bus kilusi tokia populiari metempsichozės doktrina. Matėme, kaip keblu Tylorui tai nusakyti[122]. Jeigu siela iš esmės yra žmogiškasis

[116] Prinz zu Wied, *Reise in das innere Nord-Amerika*, II, p. 190.

[117] K. von den Steinen, *Unter den Naturvölkern Zentral-Bräsiliens*, 1894, p. 511, 512.

[118] Žr. Frazer, Golden Bough², I, p. 250, 253, 256, 257, 258.

[119] *Third Rep.*, p. 229, 233.

[120] *Indian Tribes*, IV, p. 86.

[121] Pavyzdžiui, Sumatros batų gentyje (žr. *Golden Bough²*, III, p. 420), Melanezijoje (Codrington, *The Melanesians*, p. 178), Malajų salyne (Tylor, *Remarks on Totemism*, in *J. A. I.*, Nouvelle série, I, p. 147). Pažymėsime, kad tie atvejai, kai siela po mirties pasireiškia aiškiu gyvūno pavidalu, perimti iš bendruomenių, kur totemizmas yra daugiau ar mažiau apnykęs. Mat ten, kur toteminiai tikėjimai palyginti gryni, sielos samprata neišvengiamai yra dviprasmiška, nes totemizmas taria, kad ji vienu metu gimininga dviem pasauliams. Ji negali apsispręsti grynai vienaip ar kitaip, bet įgauna čia vieną, čia kitą aspektą priklausomai nuo aplinkybių. Kuo labiau totemizmas nyksta, tuo mažiau ši dviprasmybė reikalinga, o drauge stiprėja sąmonės poreikis justi didesnį skirtumą. Tuomet išryškėja toks aiškus sielos giminingumas gyvūnijos pasauliui, ypač kai ji jau išsivadavusi iš žmogiško kūno.

[122] Žr. aukščiau, p. 187. Apie tikėjimą metempsichoze apskritai žr. Tylor, II, p. 8 ir toliau.

pradas, nėra nieko nepaprastesnio kaip šis aiškus pirmenybės atidavimas gyvūno pavidalui tokioje daugybėje bendruomenių? Ir atvirkščiai, viskas paaiškėja, jei siela pačia savo sandara yra artimai gimininga gyvūnui, nes tuomet, kai gyvenimui pasibaigus grįžta į gyvūnijos pasaulį, ji tik grįžta prie savo tikrosios prigimties. Vadinasi, bendras tikėjimas metempsichoze yra naujas įrodymas, kad sielos sampratos elementai buvo visiškai pasiskolinti iš augalijos, kaip suponuoja teorija, kurią ką tik išdėstėme.

IV

Taigi sielos sąvoka yra ypatingai pritaikyti tikėjimai, susiję su sakraliomis būtybėmis. Tuo paaiškinamas religinis pobūdis, kurį ši samprata išreiškė nuo tada, kai tik pasirodė istorijoje, ir kurį išreiškia dar ir šiandien. Siela iš tiesų visuomet buvo traktuojama kaip sakralus dalykas; todėl ji priešpriešinama kūnui, kuris pats savaime yra profaniškas. Ji ne tik skiriasi nuo savo materialaus apvalkalo kaip vidus nuo išorės; ji tiesiog įsivaizduojama kaip sukurta iš subtilesnės, pasklidesnės medžiagos; negana to, ji įkvepia kažką iš tų jausmų, kurie visur priskiriami tam, kas yra dieviška. Jei iš jos ir nedaromas dievas, tai bent jau joje įžvelgiama dieviškumo kibirkštėlė. Šis esminis požymis būtų nepaaiškinamas, jeigu sielos samprata tebūtų ikimokslinis sapno problemos sprendimas: juk kadangi sapne nėra nieko, kas galėtų sužadinti religinį susijaudinimą, pagrindas, kuriuo remiantis apie tai pasakoma, negali būti kitos prigimties. Bet jeigu siela yra dieviškos substancijos dalis, ji mumyse išreiškia ką kita negu mes patys; jeigu ji sukurta iš tos pačios dvasinės medžiagos kaip sakralios būtybės, natūralu, kad ji yra tų pačių jausmų objektas.

Ir pobūdis, kurį žmogus šitaip sau priskiria, nėra grynos iliuzijos vaisius; lygiai kaip religinės jėgos ir dievybės sąvokai, sielos sąvokai nestinga realumo. Tikra tiesa, kad mes sudaryti iš dviejų skirtingų dalių, priešingų viena kitai, kaip tai, kas profaniška, priešinga tam, kas sakralu, ir tam tikra prasme galima teigti, kad mumyse esama dieviškumo. Juk visuomenė, šisai

vienintelis šaltinis viso to, kas yra sakralu, neapsiriboja išjudindama mus išoriškai ir paveikdama probėgšmais; ji patvariai mumyse įsitvirtina. Ji sužadina čia ištisą pasaulį minčių ir jausmų, kurie ją išreiškia, tačiau drauge sudaro sudėtinę ir pastovią mūsų pačių dalį. Kai australas užbaigia religines apeigas, vaizdiniai, kuriuos jam sukėlė bendras gyvenimas, išblėsta ne iš sykio. Didžių protėvių paveikslai, didvyriški žygdarbiai, kurių atminimą ritualai įamžina, įvairiausi didingi dalykai, kuriuose dalyvauti jį verčia kultas, vienu žodžiu, įvairūs kolektyviai sukurti idealai ir toliau gyvuoja jo sąmonėje ir per tas emocijas, per tą daromą ypatingą įtaką aiškiai atsiskiria nuo paprastų įspūdžių, kuriuos jam teikia kasdienis bendravimas su išorės daiktais. Moralinės idėjos yra tokio pat pobūdžio. Jas mums įspaudė visuomenė, o kadangi jų įkvepiama pagarba savaime persiduoda viskam, kas apdovanota autoritetu ir orumu, kurių stinga kitoms mūsų vidinėms būsenoms, todėl mes paskiriame joms išimtinę vietą savo dvasinio gyvenimo visumoje. Nors dorovinė sąmonė ir sudaro mūsų sąmonės dalį, mes nesijaučiame jai lygūs. Tame balse, kuris išgirstamas tik tam, kad duotų mums nurodymus ir ištartų nuosprendžius, mes neatpažįstame savo pačių balso; netgi tonas, kuriuo jis mums kalba, įspėja, kad jis mumyse išreiškia ką kita negu mes patys. Štai ko objektyvaus, bešališko esama sielos sampratoje: mat vaizdiniai, kurių ataudai sudaro mūsų vidinį gyvenimą, yra dviejų rūšių, skirtingų ir viena kitos neatstojančių. Vieni jų susiję su išoriniu, materialiniu pasauliu, kiti – su įsivaizduojamu pasauliu, kuriam mes pripažįstame moralinį pranašumą prieš pirmąjį. Taigi mes sukurti iš dviejų būtybių, kurios skirtingai, bemaž priešingai orientuotos ir kurių viena yra pranašesnė už kitą. Tokią gilią prasmę turi antitezė, kurią visos tautos daugiau ar mažiau aiškiai suvokė tarp kūno ir sielos, tarp apčiuopiamos ir juslinės esybių, mumyse koegzistuojančių. Moralistai ir pamokslininkai dažnai tvirtino, kad negalima paneigti pareigos realumo ir jos sakralaus pobūdžio nenukrypstant į materializmą. Ir tikrai, jeigu mes nesuvoktume dorovinių ir religinių imperatyvų[123], mūsų psichinis gyvenimas

[123] Jei, kaip manome, religiniai ir moraliniai vaizdiniai sudaro esminius sielos sampratos elementus, vis dėlto nenorime pasakyti, kad jie esą vieninte-

būtų niveliuotas, visos mūsų sąmonės būsenos vienaplanės, ir bet koks dvilypumo jausmas išblėstų. Žinoma, kad šis dvilypumas pasidarytų suprantamas, anaiptol nebūtina sielos sutapatinti su paslaptinga ir neįmanoma pavaizduoti substancija, kuri prieštarautų kūnui. Bet čia, kaip ir kalbant apie sakralumo sąvoką, klaida slypi pavartoto simbolio raidėje, o ne simbolizuojamo fakto realybėje. Tiesa tebėra ir tai, kad mūsų prigimtis dvilypė; mumyse iš tiesų esama dalelytės dieviškumo, nes mumyse esama dalelytės tų aukštų idealų, kurie yra kolektyvo siela.

Taigi individuali siela tėra grupės kolektyvinės sielos dalis; tai bevardė jėga, sudaranti kulto pagrindą, tačiau įsikūnijusi individe, su kurio asmeniu ji sutampa; tai individualizuota *mana*. Sapnas neabejotinai galėjo padėti nustatyti tam tikras antraeiles sąvokos savybes. Vaizdų, knibždančių mūsų sąmonėje miegant, nepatvarumas, nepastovumas, jų nuostabus gebėjimas keistis iš vienų į kitus galbūt sukūrė modelį šitos subtilios medžiagos, vaiskios ir tolydžio kintančios, iš kurios, kaip manoma, sukurta siela. Kita vertus, alpulio, katalepsijos ir t. t. faktai gali piršti mintį, kad siela esanti mobili ir šiame gyvenime laikinai paliekanti kūną; o tai savo ruožtu padėjo išaiškinti tam tikrus sapnus. Bet visi tie tyrimai ir stebėjimai galėjo turėti tik šalutinę, papildomą įtaką, kurią net sunku nustatyti. Tai, kas sąvokoje yra iš tiesų esmiška, kyla iš kitur.

Bet ar ši sielos sampratos genezė nepripažįsta, jog ta savybė esminė? Jeigu siela tėra ypatinga forma beasmenio prado, pasklidusio grupėje, toteminėje rūšyje ir įvairiausiuose su jomis susijusiuose daiktuose, ji pati savo pagrindu yra beasmenė. Vadinasi, privalo turėti, tik nevienodai, tas pačias savybes kaip

liai. Apie šį branduolį susigrupuoja kitos sąmonės būsenos, kurios nors kiek turi tą patį pobūdį. Toks yra visų aukštesniųjų intelektualinio gyvenimo formų atvejis, atsižvelgiant į ypatingą svarbą ir iškilumą, kurį toms formoms suteikia visuomenė. Kai mes gyvename mokslo ar meno gyvenimą, mums atrodo, kad mes veikiame aukštesnių už pojūčius dalykų sferoje; beje, tą turėsime progos aiškiau parodyti savo išvadose. Štai kodėl aukštos intelekto funkcijos visuomet buvo vertinamos kaip ypatingos sielos veiklos apraiškos. Bet jų, matyt, bus nepakakę sąvokai sudaryti.

jėga, kurios ji tėra savita forma, ir tą patį sklidumą, tą patį gebėjimą užkrečiamai plisti, tą patį visur buvimą. O juk kaip tik atvirkščiai, siela mielai įsivaizduojama kaip konkreti, apibrėžta būtybė, visa susitelkusi savyje ir neperduodama kitiems; ji sudaro mūsų asmenybės pagrindą.

Šitoks sielos suvokimo būdas yra vėlyvo ir filosofinio triūso vaisius. Jos įsivaizdavimas, spontaniškai kilęs iš bendros patirties, yra labai skirtingas, ypač savo ištakose. Australui siela – labai miglota esybė, neapibrėžtų, nepastovių formų, pasklidusi visame organizme. Nors ji aiškiau pasireiškia tam tikruose taškuose, turbūt nėra taško, kur jos visiškai nebūtų. Taigi ji sklidi, užkrati, visur esanti, panašiai kaip *mana*. Kaip ir mana, ji gali be galo dalytis ir skaidytis, visą laiką išlikdama vientisa kiekvienoje savo dalyje; sielų gausa ir išplaukia iš šių dalijimųsi ir skaidymųsi. Kita vertus, reinkarnacijos doktrina, kurios visuotinumą mes nustatėme, išreiškia visus beasmenius elementus, kurie sudaro sielos sampratą, ir parodo, kiek jie yra svarbūs. Juk tam, kad ta pati siela sulig kiekviena karta galėtų apsigaubti nauja asmenybe, tos individualios formos, kuriomis ji viena po kitos apsisiaučia, privalo visos būti vienodai išoriškos ir nepriklausyti nuo jos tikrosios prigimties. Tai lyg kokia gimininė substancija, kuri individualizuojasi tik nereikšmingai ir paviršutiniškai. Beje, tetrūksta, kad ši sielos koncepcija būtų visiškai išnykusi. Relikvijų kultas parodo, kad dar ir šiandien daugybei tikinčiųjų kokio nors šventojo siela ir toliau siejasi su jo kaulais, išlaikiusiais visas esmines savo galias, vadinasi, ji įsivaizduojama kaip pajėgi sklisti, dalytis, tuo pačiu metu įsikūnyti įvairiausiuose skirtinguose daiktuose.

Kadangi siela turi būdingus manos požymius, pakanka nereikšmingų, paviršutiniškų pokyčių, kad mana individualizuotųsi sielos pavidalu. Nuo pirmosios sampratos prie antrosios pereinama be pertrūkio. Kiekviena religinė jėga, susijusi su kokia nors apibrėžta būtybe, turi šios būtybės požymius, įgauna jos pobūdį, tampa jos dvasine antrininke. Treageris Polinezijos maorių žodyne tarėsi galįs sugretinti žodį *mana* su visa grupe kitų žodžių, kaip *manava*, *manamana* ir t. t., kurie atrodo esą tos pačios šeimos ir reiškia „širdis", „gyvenimas", „sąmonė". Ar tai nesako, kad taip pat turi egzistuoti kažkoks giminystės ryšys

tarp atitinkamų sampratų, tai yra tarp beasmenės galios ir vidinio gyvenimo, dvasinės jėgos, vienu žodžiu, sielos sąvokų?[124] Štai kodėl mums atrodo nelabai svarbu ir sociologiškai nereikšminga išsiaiškinti, ar čuringa sakrali dėl to, kad yra sielos būstinė, kaip mano Spenceris ir Gillenas, ar dėl to, kad pasižymi beasmenėmis savybėmis, kaip sako Strehlow. Ar sakralaus objekto veiksmingumas sąmonėje įgaus abstraktų pavidalą, ar bus susijęs su kokiu nors asmeniniu faktoriumi, tas dalyko esmės nekeičia. Psichologinės vieno ir kito tikėjimo šaknys visiškai tapačios: daiktas yra sakralus, nes jis kokiu nors pagrindu įkvepia kolektyvinį pagarbos jausmą, kuris jį saugo nuo profanų kėslų. Norėdami išsiaiškinti šį jausmą, žmonės jį priskiria čia miglotai priežasčiai, čia dvasiškai apibrėžtai būtybei, turinčiai vardą ir istoriją; bet tos skirtingos interpretacijos prisideda prie esminio proceso, kuris abiem atvejais yra tas pats.

Beje, tai ir paaiškina keistą painiavą, kurios pavyzdžių aptikome tyrinėdami šį klausimą. Individas, protėvio siela, kurią jis įkūnija ar kurios pasireiškimas yra jo siela, jo čuringa, totemines rūšies gyvūnai yra, kaip sakėme, dalykai, iš dalies lygiaverčiai ir vieni kitais pakeistini. Mat tam tikrais atžvilgiais jie visi vienodai veikia kolektyvinę sąmonę. Čuringa yra sakrali dėl kolektyvinių pagarbos jausmų, kuriuos įkvepia totemine emblema, išraižyta jos paviršiuje; o juk tas pats jausmas susiejamas su gyvūnais ir augalais, kurių išorinį pavidalą perteikia totemas, su individo siela, nes ji pati suvokiama kaip totemine būtybė, ir galiausiai su protėvio siela; individo siela tėra savitas jos pavidalas. Taigi visi tie skirtingi objektai, realūs ar įsivaizduojami, turi vieną bendrą aspektą, kuriuo jie sužadina sąmonėse tą pačią emocinę būseną ir šitaip susilieja. Jeigu jie išreikšti tuo pačiu vaizdiniu, jie nesiskiria. Štai kaip aruntai čuringoje galėjo įžvelgti bendrą individo, protėvio ir netgi toteminės būtybės kūną. Šitaip sau išreiškiamas tapatumas jausmų, kurių objektas yra tie įvairūs daiktai.

Sielos samprata išplaukia iš manos sampratos, bet tai anaiptol nereiškia, kad pirmoji yra palyginti vėlyvos kilmės nei kad istorijoje būta epochos, kai žmonės religines jėgas pažino tik jų

[124] F. Tregear, *The Maori-Polynesian Comparative Dictionary*, p. 203-205.

beasmeniais pavidalais. Kai preanimizmo terminu norima apibrėžti istorinį laikotarpį, kuriuo animizmas buvęs visiškai nežinomas, sukuriama nepagrįsta hipotezė[125], nes nėra tautos, kur sielos sampratos ir manos sampratos nekoegzistuotų. Tad nėra pagrindo tarti, kad jos susiformavo dviem skirtingais laikotarpiais, o viskas aiškiai rodo, kad jos bendralaikės. Kaip nėra visuomenės be individų, taip beasmenės jėgos, sklindančios iš kolektyvo, negali susidaryti neįsikūnijusios individualiose sąmonėse, kur jos pačios individualizuojasi. Iš tikrųjų čia ne du skirtingi procesai, o du skirtingi to paties proceso aspektai. Tiesa, jie nevienodo svarbumo: vienas jų esmingesnis už kitą. Manos idėja neapima sielos idėjos, nes kad mana galėtų individualizuotis ir susiskaidyti į atskiras sielas, pirmiausia ji turi būti, o tai, kas yra joje pačioje, nepriklauso nuo pavidalų, kuriuos ji įgauna individualizuodamasi. Ir atvirkščiai, sielos idėja tegali būti suvokiama per ryšį su manos idėja. Vadinasi, galima teigti, kad ji kilusi iš antraeilės formacijos; turima galvoje antraeilė formacija logine, o ne chronologine to žodžio prasme.

V

Bet kaip žmonės patikėjo, kad siela pergyvena kūną ir net gali pergyventi jį neapibrėžtą laiko tarpą?

Iš mūsų atliktos analizės išplaukia, jog tikėjimas nemirtingumu anaiptol nėra susiformavęs dėl moralinių idėjų įtakos. Žmogui neatėjo į galvą pratęsti savo egzistenciją ir už kapo duobės, kad kitame gyvenime, jei to nėra šiame, galėtų užsitikrinti pelnytą atlygį už dorovingą elgesį, nes matėme, kad tokio pobūdžio sumetimas buvo svetimas primityviai ano pasaulio sąvokai.

Neverta ilgiau stabtelėti prie hipotezės, pagal kurią anas gyvenimas buvęs suvokiamas kaip priemonė išvengti nerimastingos išnykimo perspektyvos. Asmeninio išlikimo poreikis iš pradžių nebuvo toks opus. Primityvas apskritai kažkaip abejingai

[125] Tai Preusso tezė *Globus* straipsniuose, kuriuos ne sykį citavome. Rodos, M. Lévy-Bruhlis irgi laikosi tos pačios koncepcijos (žr. *Fonctions mentales* ir t. t., p. 92-93).

žiūri į mirties idėją. Nelinkęs daug dėmesio skirti savo asmeniui, įpratęs tolydžio rizikuoti gyvybe, jis gan lengvai jos atsisako[126]. Be to, nemirtingumas, kurį jam žada jo išpažįstamos religijos, neturi nieko asmeniško. Daugeliu atvejų siela nepergyvena velionio ar pergyvena jį tik neilgam, nes, greit pamirštanti savo ankstesnį gyvenimą, ji po kiek laiko iškeliauja įžiebti gyvybės kitiems kūnams ir taip tampa nauju gyvybę įkvepiančiu asmenybės pradu. Net labiau išsivysčiusiose tautose graužatį dėl prarasto gyvenimo prisiminimų sušvelninti galėjo tik ne toji blyški ir liūdna egzistencija, kokią velka šešėliai Erebe.

Tinkamesnis paaiškinimas pomirtinio gyvenimo sampratą sieja su sapno patirtimi. Mūsų mirę giminės, draugai vėl mums pasirodo sapne; mes matome juos veikiant, mes girdime juos kalbant; tad buvo natūralu iš to daryti išvadą, kad jie ir toliau gyvena. Šie pastebėjimai galėjo pasitarnauti tos idėjos patvirtinimui, bet jai atsiradus jie neatrodo tokie, kad būtų galėję pažadinti ją iš pagrindų. Sapnai, kuriuose mes matome atgyjant mirusius žmones, pernelyg reti, pernelyg trumpi ir po savęs palieka tik pernelyg miglotus prisiminimus, kad patys vieni galėtų įteigti žmonėms tokią svarbią tikėjimų sistemą. Tarp pasekmės ir priežasties esama aiškios disproporcijos.

Klausimą komplikuoja tai, kad pati savaime sielos sąvoka neapėmė išlikimo sampratos, o, regis, veikiau ją atmetė. Iš tikrųjų, matėme, kad siela, nors ir visai atsiskyrusi nuo kūno, vis dėlto vertinama kaip griežtai su juo susijusi būtybė: ji sensta, kai sensta jisai, kenčia nuo visų ligų, kurios jį kamuoja; tad turėtų atrodyti natūralu, kad ji drauge su kūnu miršta. Bent jau būtų reikėję tarti, kad siela liaujasi egzistavusi tą akimirką, kai kūnas galutinai praranda savo pirminį pavidalą, kai nelieka nieko iš to, kas jis buvo. Ir vis dėlto kaip tik tą akimirką sielai atsiveria naujas gyvenimas.

Vien tik mitai, kuriuos prieš tai išdėstėme, galėtų paaiškinti šį tikėjimą. Matėme, kad naujagimių sielos yra arba sentėvių sielų pasireiškimas, arba tos pačios persikūnijusios sielos. Bet tam, kad jos galėtų arba persikūnyti, arba tolydžio naujai pasireikšti, jos turėjo pergyventi savo pirmuosius šeimininkus. Tad iš tiesų

[126] Šiuo klausimu žr. mūsų *Suicide*, p. 233 ir toliau.

atrodo, jog mirusiųjų išgyvenimas buvo pripažintas norint paaiškinti žmogaus gimimą. Pirmykštis žmogus neįsivaizduoja visagalio dievo, prišaukiančio sielas iš nebūties. Jis mano, kad sielas galima sukurti tik iš sielų. Tad tos, kurios gimsta, tegali būti naujos formos tų, kurios jau buvo; vadinasi, šios privalo egzistuoti ir toliau, kad galėtų susiformuoti kitos. Galų gale tikėjimas sielų nemirtingumu yra vienintelis būdas žmogui išsiaiškinti sau pačiam vieną faktą, negalintį išsprūsti iš jo akiračio: grupės gyvenimo nenutrūkstamumą. Žmonės miršta; bet klanas išlieka. Taigi jėgos, sudarančios jo gyvastį, privalo būti tokios pat nenutrūkstamos. O šios jėgos yra sielos, įkvepiančios gyvybę atskiriems kūnams, nes grupė pasireiškia jose ir per jas. Dėl šios priežasties jos privalo gyvuoti. Netgi būtina, kad gyvuodamos jos liktų tolygios pačios sau; kadangi klanas visuomet išlaiko savo būdingą veidą, dvasinė substancija, iš kurios jis sudarytas, turi būti suvokiama kaip kokybiškai nekintama. Kadangi tai visuomet tas pats klanas su tuo pačiu toteminiu pradu, tai turi būti tos pačios sielos, nes sielos tėra susiskaidęs ir pasidalijęs toteminis pradas. Tad esama tarytum kokios daigios mistinio pobūdžio plazmos, perduodamos iš kartos į kartą ir sukuriančios, ar bent taip manoma, dvasinę klano vienybę laiko tėkmėje. Ir šiam tikėjimui, nors ir simbolinio pobūdžio, nestinga objektyvios tiesos. Juk jei grupė nėra nemirtinga tik absoliučia šio žodžio prasme, vis dėlto teisybė, kad ji gyvuoja aukščiau individų, atgimsta ir persikūnija sulig kiekviena nauja karta.

Šią interpretaciją patvirtina vienas faktas. Matėme, kad pagal Strehlow liudijimą aruntai išskiria dvi sielų rūšis: pirma, Alčeringos protėvių sielos, antra, sielos žmonių, kurie kiekvienu istorijos periodu sudaro gentį. Antrosios sielos kūnus tepergyvena gana trumpą laiko tarpą; netrukus jos visiškai sunaikinamos. Nemirtingos yra tik pirmosios – kaip jos nesukurtos, taip jos ir nežūva. O juk pažymėtina, kad jos taip pat yra vienintelės, kurių nemirtingumas būtinas grupės tęstinumui paaiškinti, nes joms, tik joms vienoms, atitenka funkcija užtikrinti klano nenutrūkstamumą – juk bet koks pastojimas yra jų darbas. Kitos sielos čia neatlieka jokio vaidmens. Vadinasi, sielos laikomos nemirtingomis tik tiek, kiek šis nemirtingumas parankus kolektyvinio gyvenimo tęstinumui paaiškinti.

Tad priežastys, sužadinusios pirmykščius tikėjimus, susijusius su kitu gyvenimu, neturėjo ryšio su funkcijomis, kurias pomirtinės institucijos gavo atlikti vėliau. Bet, sykį atsiradusios, jos tuoj pat buvo pradėtos naudoti tikslams, skirtingiems negu tie, kurie buvo pirmoji jų atsiradimo priežastis. Jau australų bendruomenėse matome tas priežastis besiorganizuojančias šiuo tikslu. Beje, tam nereikėjo joms patirti esminių transformacijų. Taigi neabejotina, kad ta pati visuomeninė institucija nekeisdama prigimties gali paeiliui atlikti skirtingas funkcijas!

VI

Sielos samprata ilgai buvo ir iš dalies tebėra labai paplitusi asmenybės sampratos forma[127]. Vadinasi, pirmosios šių sampratų genezė turi padėti mums suvokti, kaip susidariusi antroji.

Iš to, kas aukščiau išdėstyta, išplaukia, kad asmenybės sąvoka yra dvejopų faktorių išdava. Vienas jų beasmenis: tai dvasinis pradas, kuris yra kolektyvo siela. Iš tiesų jis sudaro ir pačią individualių sielų substanciją. O juk jis nėra kieno nors atskira, asmeninė savastis: jis yra kolektyvinio paveldo dalis; jame ir per jį susivienija visos sąmonės. Antra vertus, kad asmenybės būtų atskiros, turi įsikišti kitas faktorius, dalijantis šį pradą ir jį atskiriantis: kitaip tariant, reikalingas individualizuojantis faktorius. Šį vaidmenį atlieka kūnas. Kadangi kūnai nuo kits kito skiriasi, kadangi jie užima skirtingą vietą laike ir erdvėje, kiekvienas jų sudaro ypatingą aplinką, kur skirtingai užlūžta ir nusidažo kolektyviniai vaizdiniai. Taigi, jei visos sąmonės, esančios šiuose

[127] Gal bus paprieštarauta, kad vieningumas yra asmenybės savybė, tuo tarpu siela visuomet buvo suvokiama kaip daugybinė, gebanti skaidytis ir dalytis bemaž iki begalybės. Bet šiandien mes žinome, kad asmenybės vieningumas irgi sudarytas iš dalių, kad ji irgi geba skaidytis ir dalytis. Asmenybės sąvoka neišnyksta vien dėl to, kad mes liovėmės ją suvokti kaip metafizinį, nedalų atomą. Taip pat esama labai paplitusių asmenybės koncepcijų, radusių sau išraišką sielos sampratoje. Jos parodo, kad žmonės visuomet juto, jog žmogaus asmuo nėra toks absoliučiai vieningas, kokiu jį laikė kai kurie metafizikai.

kūnuose, žvelgia į tą patį pasaulį, dvasinę šios grupės vienybę sudaro minčių ir jausmų pasaulis, visos jos mato jį nevienodu kampu; kiekviena jį išreiškia savaip.

Iš tų dviejų faktorių, vienodai būtinų, pirmasis, žinia, nė kiek ne mažiau svarbus; juk būtent jis duoda pirmą dingstį sielos sampratai. Gali pasirodyti keista, kad asmenybės sąvokos genezėje toks svarbus vaidmuo teikiamas beasmeniam elementui. Tačiau filosofinė asmenybės sampratos analizė, kuri aplenkė, ir gerokai, sociologinę analizę, šia prasme pasiekė analogiškų rezultatų. Leibnizas yra vienas tų filosofų, kurie aiškiausiai suvokia, kas yra asmenybė, nes monada pirmiausia yra asmeninė ir autonominė būtybė. Ir vis dėlto Leibnizui visų monadų turinys vienodas. Visos jos iš tiesų yra sąmonės, išreiškiančios tą patį objektą: pasaulį; o kadangi pats pasaulis tėra vaizdinių sistema, kiekviena atskira sąmonė apskritai tėra visuotinės sąmonės atspindys. Tik kiekviena sąmonė pasaulį išreiškia savu požiūriu ir savaip. Šis perspektyvų skirtumas kyla iš to, kad monados yra skirtingai išsidėsčiusios viena kitos atžvilgiu ir jas sudarančios visuotinės sistemos atžvilgiu.

Tą patį supratimą pateikia Kantas, tik kita forma. Jam asmenybės pagrindas yra valia. O juk valia yra gebėjimas veikti sutinkamai su protu, tuo tarpu protas yra tai, kas mumyse labiausiai beasmeniška. Protas nėra mano protas; tai žmogiškasis protas apskritai. Jis yra galia, kuri leidžia dvasiai pakilti aukščiau asmeniškumo, aukščiau atskirumo, individualumo, kad galėtų mąstyti universaliai. Vadinasi, šia prasme galima pasakyti, jog tai, kas iš žmogaus padaro asmenybę, yra tai, per ką jis susilieja su kitais žmonėmis, tai, kas padaro iš jo žmogų, o ne tokį ir tokį žmogų. Pojūčiai, kūnas – vienu žodžiu, visa, kas individualizuoja, Kanto, atvirkščiai, traktuojama kaip asmenybės priešprieša.

O juk diferenciacija nėra pagrindinė asmenybės savybė. Asmuo – ne tik atskiras subjektas, skirtingas nuo visų kitų. Asmuo taip pat ir pirmiausia būtybė, kuriai priskiriama santykinė autonomija sąveikaujant su aplinka, su kuria ji palaiko betarpiškiausią ryšį. Jis įsivaizduojamas kaip gebąs tam tikru matmeniu judėti pats savaime: tai Leibnizas ir išreiškė kraštutiniu būdu, apie monadą sakydamas, kad ji esanti visiškai uždara

išorei. Mūsų analizė leidžia suvokti, kaip ši koncepcija susiformavo ir ką ji atitinka.

Siela, iš tiesų simbolinė asmenybės išraiška, yra to paties pobūdžio. Nors glaudžiai susijusi su kūnu, ji, kaip manoma, iš pagrindų skirtinga ir todėl itin nepriklausoma. Gyvenimo eigoje ji gali laikinai kūną palikti, o mirus galutinai pasitraukia. Nors nuo jo ir priklausydama, jinai pranoksta jį savo iškilumu. Siela gali iš kūno pasiskolinti išorinį pavidalą, per kurį individualizuojasi, tačiau nėra jam skolinga nieko esminio. O juk ši autonomija, kurią visos tautos priskyrė sielai, nėra grynai iliuzinė, ir dabar mes žinome, koks yra viso to objektyvus motyvas. Tikra tiesa, kad elementai, tie, iš kurių suformuojama sielos samprata, ir tie, kurie sudaro kūno vaizdinį, yra kilę iš dviejų skirtingų ir nuo kits kito nepriklausomų šaltinių. Vieni susiklosto iš įspūdžių ir vaizdų, sklindančių iš visų organizmo taškų; kitus sudaro mintys ir jausmai, kylantys iš visuomenės ir ją išreiškiantys. Tad pirmieji neišplaukia iš antrųjų. Vadinasi, esama mūsų pačių dalies, kuri nėra tiesiogiai priklausoma nuo organinio faktoriaus: tai toji mūsų dalis, kuriai atstovauja visuomenė. Bendros pažiūros, kurias mūsų sąmonėje įspaudžia religija arba mokslas, dvasiniai vyksmai, kuriuos suponuoja šios pažiūros, tikėjimai ir jausmai, sudarantys mūsų dvasinio gyvenimo pagrindą, visos tos aukštesnės psichinės veiklos formos, kurias mums sužadina ir išugdo visuomenė, nėra vadovaujamos kūno, kaip mūsų pojūčiai ir mūsų organinės būsenos. Kadangi, kaip parodėme, vaizdinių pasaulis, kuriame rutuliojasi visuomeninis gyvenimas, prisideda prie jo medžiaginio substrato, nors anaiptol iš jo neišplaukia, vadinasi, čia viešpataujantis determinizmas yra kur kas lankstesnis negu tas, kurio šaknys slypi mūsų audinių sandaroje, ir jis palieka veikiančiam asmeniui motyvuotą didesnės laisvės įspūdį. Aplinkoje, kurioje mes šitaip judame, esama kažko skaidresnio ir lankstesnio: mes joje laisviau jaučiamės. Trumpai tariant, vienintelis mums įmanomas būdas išsivaduoti iš fizinių jėgų – tai joms priešpriešinti kolektyvines jėgas.

Bet visa, ką mes paveldime iš visuomenės, yra mums bendra su panašiais į mus. Mes privalome būti tuo asmeniškesni, kuo labiau esame individualizavęsi. Abu šie terminai anaiptol nėra sinonimai: tam tikra prasme jie labiau vienas kitam prieštarauja

negu vienas kitą apima. Aistra individualizuoja ir vis dėlto pavergia. Mūsų pojūčiai iš esmės yra individualūs, bet kuo labiau mes išsilaisvinę iš pojūčių, kuo labiau sugebame mąstyti ir veikti sąvokomis, tuo ryškesnės asmenybės esame. Vadinasi, tie, kurie pabrėžia visa tai, kas individe yra visuomeninio, neketina dėl to neigti ar menkinti asmenybės. Jie tik atsisako sutapatinti ją su individualizacijos faktu[128].

[128] Dėl to mes neneigiame individualaus faktoriaus reikšmės: mūsų nuomone, jis paaiškinamas lygiai taip pat paprastai, kaip ir jo priešingybė. Jei esminį asmenybės elementą sudaro tai, kas mumyse yra visuomeninio, tai, kita vertus, visuomeninis gyvenimas čia gali būti tik tuomet, kai atskiri individai susivienija, ir tas gyvenimas tuo turiningesnis, kuo daugiau jų yra ir kuo labiau jie vienas nuo kito skiriasi. Taigi individualus faktorius yra beasmenio faktoriaus sąlyga. Atvirkštinis reiškinys ne ką mažiau įtikimas, nes pati visuomenė yra svarbus individualių diferenciacijų šaltinis (žr. *Division du travail social*, 3ᵉ édition, p. 627 ir toliau).

Devintas skyrius

Dvasių ir dievų sąvoka

Sulig dvasios sąvoka mes peržengiame beasmenių jėgų ratą. Bet jau australų religijos pripažįsta aukščiau sielos esant mitines aukštesnės kategorijos būtybes: dvasias, didvyrius švietėjus ir net apskritai dievus. Nesigilinant į mitologijos detales mums reikia bent jau išsiaiškinti, kokiu pavidalu tos trys dvasinių būtybių kategorijos pasireiškia Australijoje ir koks jų ryšys su religinės sistemos visuma.

I

Siela nėra dvasia. Ji įkalinta apibrėžtame organizme; nors ir galėdama tam tikrais momentais iš jo išeiti, paprastai ji ten įkalinta. Galutinai ištrūksta tik po mirties; be to, matėme, kaip sunkiai įvyksta tas atsiskyrimas. O dvasia, nors dažnai glaudžiai susijusi su atskiru objektu – šaltiniu, uola, medžiu, žvaigžde ir t. t., – nors daugiausia ten įsikūrusi, bet gali nuo to objekto kiek nori nutolti ir nepriklausomai egzistuoti erdvėje. Be to, jos veikimo ratas platesnis. Ji gali paveikti visus individus, kurie priartėja prie jos ar prie kurių priartėja ji pati. Siela, priešingai, turi įtakos tik tam kūnui, kuriam įkvepia gyvybę; labai retai kada savo žemiškojo gyvenimo kelyje jai pasitaiko paveikti pašalinius subjektus.

Bet jeigu siela ir neturi skiriamųjų dvasios savybių, jinai jas, bent jau iš dalies, įgauna per mirtį. Išsivadavusi iš kūno ir dar naujai neįsikūnijusi, ji jau turi tokią pat veiksmų laisvę kaip dvasia. Žinoma, kai gedulingos apeigos jau atliktos, ji, manoma, iškeliaujanti į sielų šalį; bet pirmiausia ji gana ilgą laiko tarpą lieka prie kapo. Ir kai jau galutinai atsitolina, ji, manoma, tebeslankioja apie stovyklą, po brūzgynus[1]. Paprastai ji įsivaizduojama kaip

[1] Roth, *Superstition, Magic* ir t. t., § 65, 68; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 514, 516.

būtybė veikiau geranoriška, ypač gyviems savo šeimos nariams: netgi matėme, kad tėvo siela ateina padėti savo vaikams ar vaikaičiams augti. Tačiau kartais ji pasirodo iš tiesų žiauri; viskas priklauso nuo jos nuotaikos ir nuo to, kaip gyvieji su ja elgiasi[2]. Todėl patartina, ypač moterims ir vaikams, jei nori išvengti pavojingų susitikimų, nesibastyti naktį už stovyklos[3].

Vis dėlto vėlė nėra tikra dvasia. Pirmiausia jos galia tedaro tik ribotą poveikį; be to, ji neturi apibrėžtų funkcijų. Tai klajoklė, kuriai nėra patikėta jokia konkreti užduotis, nes mirtis kaip tik pasireiškia tuo, kad pastato ją už bet kokių įprastų ribų; palyginti su gyvaisiais tai lyg kokia atstumtoji. Dvasia, priešingai, visuomet turi tam tikro pobūdžio galią ir pagal tai netgi yra apibūdinama: jai pavaldi tam tikra kosminių ar visuomeninių reiškinių tvarka; ji pasaulio sistemoje turi atlikti daugiau ar mažiau apibrėžtą funkciją.

Esama sielų, kurios atitinka šitą dvigubą sąlygą; tokia siela yra dvasia tikrąja šio žodžio prasme. Žmonių vaizduotė šių mitinių personažų sielas įkurdino laiko ištakose – aruntų Alčeringos ar Altjiranhamitjinos žmones, Ero ežero genčių mura muras, kurnajų mukkurnajus ir t. t. Tam tikra prasme tai irgi sielos, nes jos, manoma, kadais įkvėpusios gyvybę kūnams, nuo kurių tam tikru metu atsiskyrė. Tačiau net tada, kai gyveno žemiškąjį gyvenimą, jos, kaip matėme, jau turėjo ypatingų galių; turėjo maną, pranašesnę už paprastų žmonių maną, ir ją išsaugojo. Be to, joms skirtos konkrečios funkcijos.

Pirmiausia, ar pripažintum Spencerio ir Gilleno, ar Strehlow versijas, joms patikėtas periodiškas klano papildymas. Joms pavaldus pastojimo reiškinys.

Kai pastojimu jau pasirūpinta, protėvio užduotis dar nebaigta. Jam privalu naujagimį globoti. Vėliau, vaikui jau tapus vyru, protėvis lydi jį į medžioklę, varo jam žvėris, per sapnus įspėja jį apie gresiančius pavojus, saugo nuo priešų ir t. t. Šiuo atžvilgiu Strehlow visiškai pritaria Spenceriui ir Gillenui[4]. Tiesa, kils

[2] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 515, 521; Dawson, *Austral. Aborig.*, p. 58; Roth, *Superstition* ir t. t., § 67.

[3] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 517.

[4] Strehlow, II, p. 76 ir past. 1; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 514, 516.

klausimas, kaip Spencerio ir Gilleno versijoje protėvis gali atlikti šią funkciją: juk jei jis įsikūnija pastojimo momentu, regis, turėtų susilieti su kūdikio siela, vadinasi, negalėtų saugoti jos iš šalies. Tačiau iš tikrųjų visas ištisai jis neįsikūnija, tik susidvejina. Viena jo dalis prasiskverbia į moters kūną ir jį apvaisina, kita dalis ir toliau lieka išorėje ir specialiu arumburingos vardu eina dvasios globėjos pareigas[5].

Matome, kokia artima šios protėvio dvasios giminystė su lotynų *genius* ir graikų δαιμων[6]. Pasireiškia visiškas funkcinis tapatumas. *Genius* – pirmiausia tas, kuris gimdo, *qui gignit*; jis išreiškia ir įkūnija gimdomąją galią[7]. Bet drauge tai atskiro individo, su kuriuo jis susijęs, globėjas, vadovas[8]. Galų gale jis susilieja su pačia to individo asmenybe; jis atstovauja visumai to individo polinkių ir tendencijų ir suteikia jam skirtingą veidą tarp kitų žmonių[9]. Iš čia išplaukia žinomas posakis *indulgere genio, defraudare genium*: elgtis pagal savo tikrąją prigimtį. *Genius* yra kita forma, pačios individo sielos antrininkas. Tą įrodo ir dalinė *genius* ir *manes* sinonimija[10]. *Manes* yra *genius* po mirties, bet taip pat tai, kas pergyvena velionį, – jo siela. Lygiai taip arunto siela ir protėvio dvasia, kuri yra jo *genius*, tėra du skirtingi tos pačios būtybės aspektai.

Protėvis konkrečiu būdu nusakomas ne tik sąryšingai su žmonėmis, bet ir sąryšingai su daiktais. Nors sakoma, kad jo tikrasis būstas esąs po žeme, tikima, kad jis tolydžio lankosi ten, kur yra medis arba uola nanja, vandens duburys, staiga atsiradęs kaip tik ten, kur jis prasmego po žeme baigęs savo pirmąjį gyvenimą. Kadangi tas medis ar ta uola, manoma, atstovauja didvyrio kūnui, įsivaizduojama, kad pati jo siela be paliovos čionai sugrįžta ir šičia daugiau mažiau nepertraukiamai gyvena; religinė pagarba,

[5] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 513.

[6] Šiuo klausimu žr. Negrioli, *Dei Genii presso i Romani;* straipsnius *Daimon* ir *Genius* žr. *Diction, des Ant.*; Preller, *Roemische Mythologie*, II, p. 195 ir toliau.

[7] Negrioli, p. 4.

[8] *Ibid.*, p. 8.

[9] *Ibid.*, p. 7.

[10] *Ibid.*, p. 11. Plg. Samter, *Der Ursprung des Larencultus*, in *Archic f. Religionswissenschaft*, 1907, p. 368-393.

kurią tos vietos įkvepia, paaiškinama šios sielos buvimu. Niekas negali nulaužti medžio nanja šakos neužsitraukdamas pavojaus sunegaluoti[11]. „Kadaise už jo nukirtimą ar aplaužymą buvo baudžiama mirtimi. Negalima užmušti žvėries ar paukščio, radusio čia priebėgą. Privalu gerbti net aplinkines giraites: vejos negalima deginti. Su uolomis taip pat reikia pagarbiai elgtis. Draudžiama jas perkelti ir skaldyti"[12]. Kadangi toks sakralus pobūdis priskiriamas protėviui, šisai pasirodo kaip to medžio, uolos, to vandens duburio, šaltinio dvasia[13]. Jei tik tariama, kad šaltinis turįs kažkokių ryšių su lietumi[14], jis taps lietaus dvasia. Taigi tos pačios sielos, kurios tarnauja kaip žmonių dvasios globėjos, drauge atlieka beasmenes funkcijas. Žinoma, būtent šitaip reikia suprasti Rotho tekstą, pagal kurį šiauriniame Kvinslende gamtos dvasios esančios mirusiųjų sielos, savo buveine pasirinkusios girias ar olas[15].

Taigi šiuo atveju dvasinės būtybės yra kas kita negu sielos klajoklės be jokio apibrėžto veiksmingumo. Strehlow jas vadina dievais[16]; tačiau šis žodis netinkamas, bent jau diduma atvejų. Juk tuomet tokioje bendruomenėje kaip aruntų, kur kiekvienas turi savo protėvį globėją, dievų būtų tiek pat ar daugiau, negu yra individų. Suteikti dievo vardą sakraliai būtybei, kuri turi tik vieną išpažinėją, reikštų sukelti painiavą terminijoje. Tiesa, gali atsitikti, jog protėvio figūra taip išaugtų, kad imtų panėšėti į dievybės figūrą. Varamungų gentyje, kaip sakėme[17], visas klanas laikomas kilusiu iš vienui vieno protėvio. Lengva paaiškinti, kad tam tikromis sąlygomis tas kolektyvinis protėvis galėjo

[11] Schulze, *loc. cit.*, p. 237.

[12] Strehlow, I, p. 5. Plg. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133; Gason, in Curr, II, p. 69.

[13] Žr. Howitt (*Nat. Tr.*, p. 482) atvejį: Mura mura laikoma kai kurių terminių šaltinių dvasia.

[14] *North. Tr.*, p. 313-314; Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 351. Taip pat djerių gentyje yra Mura mura, kurio funkcija – sukelti lietų (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798-799).

[15] Roth, *Superstition* ir t. t., § 67. Plg. Dawson, p. 58.

[16] Strehlow, I, p. 2 ir toliau.

[17] Žr. aukščiau, p. 277-278.

tapti kolektyviniu garbinimo objektu. Lygiai taip atsitiko su gyvate Volunkva[18]. Tas mitinis padaras, iš kurio esą kilęs to paties vardo klanas, manoma, ir toliau gyvena vandens duburyje, kurį gaubia religinė pagarba. Todėl jis yra objektas kulto, kurį klanas kolektyviai atlieka: tam tikrais ritualais stengiamasi jam įtikti, pelnyti jo palankumą, jam skiriamos lyg ir kokios maldos ir t. t. Vadinasi, galima pasakyti, kad jis yra tarsi klano dievas. Bet tai labai išimtinis atvejis, unikalus netgi pagal Spencerį ir Gilleną. Paprastai žodis „dvasios" yra vienintelis, tinkamas nusakyti protėvių asmenybėms.

O ši koncepcija susiformavo remiantis visu tuo, kas išdėstyta aukščiau.

Kaip parodėme, pripažinus atskirų sielų egzistenciją, neįmanoma buvo jos suvokti neįsivaizduojant, kad daiktų prade glūdi originalus pamatas pagrindinių sielų, iš kurių kilo visos kitos sielos. O juk šios pirmavaizdės sielos būtinai turėjo būti suvokiamos kaip talpinančios savyje kiekvienos religinės jėgos šaltinį; nes kadangi vaizduotė toliau nebesiekia, tai iš jų, vien tik iš jų, esą kilę visi sakralūs daiktai, kulto įrankiai, klano nariai, toteminės rūšies gyvūnai. Jos įkūnija visą religingumą, išsisklaidžiusį gentyje ir pasaulyje; štai kodėl joms priskiriamos galios, gerokai pranašesnės už tas, kurias turi paprastos žmonių sielos. Beje, laikas, vien tik laikas, padidina ir sustiprina sakralines daiktų savybes. Labai sena čuringa įkvepia kur kas daugiau pagarbos negu nauja čuringa; jai priskiriama daugiau privalumų[19]. Joje tarytum susikaupė ištisų kartų, ją naudojusių, ja manipuliavusių, pagarba. Dėl tos pačios priežasties personažai, kurie nuo amžių glūdumos yra mitų, pagarbiai perduodamų iš lūpų į lūpas, objektai ir kurie vykstant apeigoms tolydžio atgaivinami žmonių vaizduotėje, neišvengiamai užėmė išskirtinę vietą.

Bet kaip atsitiko, kad, užuot likę už visuomenės ribų, jie tapo nuolatiniais jos nariais?

Mat kiekvienas individas yra kokio nors protėvio antrininkas. O kai dvi būtybės yra tokios giminingos, jos, aišku, suvokiamos kaip vieningos; kadangi jos kilusios iš tos pačios prigimties,

[18] *North. Tr.*, sk. VII.

[19] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 277.

tai, kas paveikia vieną, regis, turi būtinai paveikti ir kitą. Šitaip mitinių protėvių grupė moraliniu ryšiu buvo susieta su gyvųjų bendruomene; tiek vieniems, tiek kitiems buvo priskirti tie patys interesai ir tos pačios aistros; jie buvo laikomi sąjungininkais. Tik kadangi mitinių protėvių orumas buvo prakilnesnis už gyvųjų bendruomenės orumą, ši sąjunga visuomenės akyse virto ryšiu tarp aukštesniųjų ir žemesniųjų, tarp globėjų ir globotinių, tarp geradarių ir remiamųjų. Šitaip atsirado toji įdomi sąvoka: dvasia globėja, susijusi su kiekvienu individu.

Išsiaiškinti, kaip protėvis užmezgė ryšius ne tik su žmonėmis, bet ir su daiktais, gali būti kebliau, nes iš pirmo žvilgsnio nematyti, koks ryšys gali sieti tokio pobūdžio asmenį ir medį arba uolą. Tačiau informacija, kurią gavome iš Strehlow, pateikia bent jau įtiketiną šios problemos sprendimą.

Tie medžiai ir uolos nėra išsidėstę bet kuriose genties teritorijos vietose, o labiausiai susibūrę apie šventyklas, pagal Spencerį ir Gilleną vadinamas ertnatulunga, pagal Strehlow – arknanaua, kur laikomos klano čuringos[20]. Žinome, kokia pagarba šios vietos apgaubtos vien dėl to, kad čia laikomi brangiausi kulto įrankiai. Kiekviena jų visur aplink save spinduliuoja šventumą. Todėl aplinkiniai medžiai, uolos atrodo tarytum šventi, draudžiama juos naikinti arba niokoti, bet koks smurtas prieš juos yra šventvagystė. Tas sakralinis pobūdis iš tiesų atsirado dėl paprasčiausio psichinio užkrato, bet čiabuvis, norėdamas tai suvokti, yra priverstas pripažinti, kad tie įvairūs objektai turi ryšius su būtybėmis, kuriose jis įžvelgia visos religinės galios šaltinį, tai yra su Alčeringos protėviais. Iš čia atsiradusi mūsų minėta mitų sistema. Įsivaizduota, kad kiekviena ertnatulunga žymi vietą, kur po žeme prasmegusi protėvių grupė. Piliakalniai, medžiai, kylantys virš žemės, atstovauja jų kūnams. Bet kadangi siela dažniausiai išsaugo tarytum kokią giminystę su kūnu, kuriame ji gyveno, natūraliai imta tikėti, kad tos protėvių sielos ir toliau ten lankosi, ypač tose vietose, kur gyveno jų medžiaginis apvalkalas. Taigi jos įkurdintos tuose medžiuose, tose uolose, vandens duburiuose. Kiekviena jų, ir

[20] Strehlow, I, p. 5.

toliau likdama globoti konkretų individą, buvo paversta lyg ir kokiu *genius loci* ir gavo jo funkcijas[21].

Taip išaiškintos šios koncepcijos leidžia mums suprasti totemizmo formą, kurią iki šiol turėjome palikti nepaaiškintą: individualųjį totemizmą.

Individualus totemas iš esmės apibūdinamas dviem tokiomis savybėmis: 1) tai gyvūno ar augalo pavidalo būtybė, kurios funkcija – globoti individą; 2) šio individo likimas ir jo globėjo likimas yra glaudžiai susiję: viskas, kas ištinka antrąjį, atsiliepia ir pirmajam. O juk protėvių dvasios, apie kurias ką tik buvo kalbėta, atitinka tą patį apibrėžimą. Jos irgi, bent jau dalinai, kilusios iš augalų ir gyvūnų pasaulio. Jos irgi yra dvasios globėjos. Galų gale kiekvieną individą su jo protėviu globėju sieja simpatija. Iš tiesų, medis nanja, mistinis to protėvio kūnas, negali būti sunaikintas žmogui nepajutus jam iškilusios grėsmės. Tiesa, tikėjimas šiandien silpsta. Tačiau Spenceris ir Gillenas jį dar regėjo; šiaip ar taip, jie tvirtina, jog kadaise jis buvęs visuotinis[22].

Tapatumu pasižymi netgi smulkus dviejų koncepcijų išdėstymas.

Protėvių sielos įsikūrusios medžiuose ar uolose, kurie, manoma, esą šventi. Euahlajų gentyje taip pat tikima, kad gyvūno, kuris yra individualus totemas, dvasia gyvena medyje ar akmenyje[23]. Tas medis ar akmuo šventi: išskyrus totemo savininką,

[21] Tiesa, esama medžių ir uolų nanja, kurie nėra išsidėstę aplink artnatulungą; jie pasklidę po įvairias teritorijos vietas. Sakoma, kad tai vietos, kur koks atsiskyręs protėvis prasmegęs po žeme, netekęs galūnės, nukraujavęs ar pamiršęs čuringą ir ji virtusi arba medžiu, arba uola. Bet tų toteminių pozicijų reikšmė antraeilė; Strehlow jas vadina *kleinere Totemplätze* (I, p. 4-5). Galima tarti, kad jos įgauna šį pobūdį tik per analogiją su pagrindiniais toteminiais centrais. Medžiai, uolos, dėl kokios nors priežasties panašūs į tuos, kurie aptinkami tam tikrų ertnatulungų kaimynystėje, įkvepia analogiškus jausmus, todėl mitas, susikūręs dėl antrųjų, apima ir pirmuosius.

[22] *Nat. Tr.*, p. 139.

[23] Parker, *The Euahlayi*, p. 21. Paprastai tam skirtas medis yra vienas tų, kurie figūruoja tarp individo pototemių. Toks pasirinkimas paaiškinamas tuo, kad, būdami tos pačios šeimos kaip šis individas, jie privalo būti labiau linkę teikti jam paramą (*Ibid.*, p. 29).

niekas neturi teisės jų prisiliesti; o be to, jeigu tai akmuo ar uola, draudimas yra visuotinis[24]. Todėl tai tikros užuobėgos.

Galų gale matėme, kad individuali siela tėra kitas protėvio dvasios aspektas; toji dvasia, Strehlow žodžiais tariant, tam tikra prasme yra antrasis aš[25]. Taip pat pagal Mrs. Parker pasakymą individualus euahlajų totemas, vadinamas *junbeai*, yra individo *alter ego*: „Žmogaus siela yra jo *junbeai*, o jo *junbeai* siela yra jame"[26]. Tad iš esmės tai viena siela dviejuose kūnuose. Tų dviejų sąvokų giminystė tokia artima, kad kartais jos išreiškiamos tuo pačiu žodžiu. Taip yra Melanezijoje ir Polinezijoje: *atai* Motos saloje, *tamaniu* Auroros saloje, *talegia* Motlaw išreiškia sykiu individo sielą ir jo asmeninį totemą[27]. Taip pat ir su *aitu* Samojoje[28]. Juk individualus totemas tėra išorinis, regimas pavidalas savęs paties, asmens, kurio siela yra neregimas, vidinis pavidalas[29]. Taigi individualus totemas turi visas pagrindines protėvio globėjo savybes ir atlieka tą patį vaidmenį; jo ir kilmė ta pati, jis kilęs iš tos pačios sampratos.

Vieną ir kitą iš tiesų sudaro susidvejinusi siela. Totemas, kaip ir protėvis, yra individo siela, bet turinti išorinę išraišką ir apdovanota galiomis, pranašesnėmis už tas, kurios, kaip tariama, esančios organizmo viduje. O juk šis susidvejinimas yra psichologinės būtinybės produktas, nes jis tik išreiškia sielos prigimtį, kuri, kaip matėme, yra dvilypė. Tam tikra prasme ji mūsiškė: ji išreiškia mūsų asmenybę. Bet drauge ji yra greta mūsų, nes tiktai pratęsia mumyse religinę jėgą, kuri yra mums išoriška. Mes negalime visiškai su ja susilieti, nes priskiriame jai tobulumą ir iškilumą, per kuriuos ji pakyla aukščiau mūsų ir mūsų empirinės individualybės. Vadinasi, mumyse pačiuose yra ištisa dalis, kurią mes siekiame perkelti į mūsų išorę. Toks savęs suvokimo būdas taip įsitvirtinęs mūsų prigimtyje, kad mes negalime jo išvengti net tuomet, kai bandome apie save galvoti nepasitelkę

[24] *Ibid.*, p. 36.

[25] Strehlow, II, p. 81.

[26] Parker, *Op. cit.*, p. 21.

[27] Codrington, *The Melanesians*, p. 249-253.

[28] Turner, *Samoa*, p. 17.

[29] Tokius pat posakius vartoja Codringtonas (p. 251).

jokio religinio simbolio. Mūsų moralinė sąmonė yra tarytum branduolys, apie kurį susiformavusi sielos sąvoka, ir vis dėlto, kai ji mums byloja, daro įspūdį išorinės, už mus aukštesnės galios, kuriančios mums įstatymą ir mus teisiančios, bet kartu padedančios mums ir mus palaikančios. Kai ji mums pritaria, mes jaučiamės stipresni prieš gyvenimo išbandymus, tikresni pergale, visai kaip australas, pasitikintis savo protėviu ar savo asmeniniu totemu, jaučiasi stipresnis prieš savo priešus[30]. Taigi kai kalbama apie romėnų *genius*, individualų totemą arba Alčeringos protėvį, jaučiama tų skirtingų sampratų pagrinduose esant kažką objektyvaus; štai kodėl įvairiomis formomis jos išsilaikė iki mūsų dienų. Viskas atrodo taip, lyg mes iš tiesų turėtume dvi sielas; vieną, esančią mumyse ar veikiau kuri yra mes; kitą, esančią aukščiau mūsų, kurios paskirtis – kontroliuoti ir talkinti pirmajai. Frazeris aiškiai suvokė, kad individualiame toteme pasireiškė išorinė siela; bet jis manė, kad šis išoriškumas yra magiškos gudrybės ir klastos vaisius. Iš tikrųjų tas išoriškumas įpintas į pačią sielos sampratos struktūrą[31].

[30] Toks glaudus ryšys tarp sielos, dvasios globėjos ir moralinės individo sąmonės ypatingai išryškėja kai kuriose Indonezijos tautelėse. „Viena iš septynių Tobabatako sielų palaidota su placenta; mieliausiai įsikūrusi toje vietoje, ji gali ją palikti, kad perspėtų individą ar išreikštų jam savo pritarimą, kai šis gerai elgiasi. Taigi tam tikra prasme ji atlieka moralinės sąmonės vaidmenį. Vis dėlto jos įspėjimai susiję ne tik su moraliniais poelgiais. Ji vadinama jaunesniu sielos broliu, kai placenta vadinama vyresniu kūdikio broliu... Per karą ji įkvepia žmogui drąsą stoti prieš savo priešą" (Warneck, *Der bataksche Ahnen und Geisterkult in Allg. Missionszeitschrift*, Berlin, 1904, p. 10. Plg. Kruijt, *Het Animisme in den indischen Archipel*, p. 25).

[31] Liktų išsiaiškinti, kodėl, pradedant nuo tam tikro evoliucijos momento, toks sielos susidvejinimas įvyko greičiau individualaus totemo negu protėvio globėjo pavidalu. Klausimas galbūt įdomus veikiau etnografiniu negu sociologiniu požiūriu. Vis dėlto štai kaip galima įsivaizduoti, kokiu būdu, matyt, bus įvykęs šis pakeitimas.

Individualus totemas tikriausiai pradžioje atliko tiesiog papildomą vaidmenį. Individai, kurie troško įgyti didesnių galių nei paprastų žmonių galios, nepasitenkino ir negalėjo pasitenkinti vien tik protėvio globa; tad jie stengėsi įsitaisyti kitą tokio pobūdžio talkininką. Štai taip euahlajų žyniai vieninteliai turėjo ar galėjo įsigyti individualų totemą. Kadangi, be šito, kiek-

II

Dvasios, apie kurias ką tik buvo kalbėta, iš esmės yra geradarės. Žinoma, kartais joms tenka griežtai bausti žmogų, jei šis su jomis elgiasi ne taip, kaip dera[32], bet jų paskirtis nėra daryti bloga.

Tačiau pati savaime dvasia gali tarnauti tiek blogiui, tiek gėriui. Štai kodėl prieš dvasias talkininkes ir globėjas susidarė blogųjų dvasių klasė; jų įtaka žmonės aiškina nuolatines negandas, nuo kurių kenčia: košmarus[33], ligas[34], viesulus ir audras[35] ir t. t. Suprantama, tai nereiškia, jog visos tos žmonių nelaimės pasirodė tokios nepaprastos, kad negalėjo būti paaiškintos kitaip negu antgamtinių jėgų poveikiu; o visos tos jėgos tuomet buvo suvokiamos religiniu pavidalu. Religinis pradas laikomas gyvybės šaltiniu; tad logiška buvo su tokiu pat pradu susieti visus įvykius, kurie drumsčia gyvenimą ar jį griauna.

Tos grėsmingos dvasios, regis, iš tiesų buvo suvokiamos pagal tą patį modelį kaip ir palankios dvasios, apie kurias ką tik kalbėjome. Jos įsivaizduojamos gyvūnų ar pusiau gyvūnų, pusiau žmonių pavidalu[36]; tačiau, aišku, linkstama joms suteikti milžinišką didumą ir atgrasią išvaizdą[37]. Manoma, kad jos, visai

vienas jų dar turi kolektyvinį totemą, jis mano turįs keletą sielų. Bet tokioje sielų gausoje nėra nieko keisto: tokia yra aukštesnių jėgų sąlyga.

Tik kai kolektyvinis totemizmas išnyko ir dėl to sąmonėje pradėjo blėsti protėvio globėjo samprata, būtinai prireikė susikurti kitą dvigubos sielos, kuri ir toliau buvo juntama, prigimties įvaizdį. Samprata, kad už individualios sielos esama kitos, kuriai patikėta pirmąją globoti, išliko. Kadangi pats gimimo faktas tos globėjiškos galios nebesąlygojo, pasirodė savaime suprantama jos atskleidimui panaudoti priemones, analogiškas toms, kuriomis naudojasi žyniai, užmegzdami ryšius su jėgomis, kurių paramą užsitikrina.

[32] Žr., pavyzdžiui, Strehlow, II, p. 82.

[33] Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, in Woods, p. 168.

[34] Taplin, *The Narrinyeri*, p. 62-63; Roth, *Superstition* ir t. t., § 116; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 356, 358; Strehlow, p. 11-12.

[35] Strehlow, I, p. 13-14; Dawson, p. 49.

[36] Strehlow, I, p. 11-14; Eylmann, p. 182, 185; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 211; Schürmann, *The Aborig. Tr. of Port Lincoln* in Woods, p. 239.

[37] Eylmann, p. 182.

kaip protėvių sielos, gyvenančios medžiuose, uolose, vandens duburiuose, požeminėse olose[38]. Daugelis jų mums vaizduojamos kaip žmonių sielos, gyvenusios žemiškąjį gyvenimą[39]. Ypač apie aruntus Spenceris ir Gillenas aiškiai sako, kad tos blogosios dvasios, žinomos Orunča vardu, esančios Alčeringos būtybės[40]. Mitinės epochos personažai iš tiesų buvo skirtingo būdo: kai kurie pasižymėjo žiauriais ir piktais instinktais, kuriuos išlaikė ir dabar[41]; kiti iš prigimties buvo menko sudėjimo, liesi ir sunykę; tad kai jie prasmego po žeme, uolos nanja, kurios iš jų atskilo, pradėtos laikyti žalingos įtakos židiniais[42].

Jie tik skiriasi nuo savo vienarūšių Alčeringos didvyrių ypatingomis savybėmis. Jie nepersikūnija; tarp gyvųjų niekas niekuomet jiems neatstovauja; jie neturi žmogiškų palikuonių[43]. Kai iš tam tikrų požymių sprendžiama, kad kūdikis yra jų triūso vaisius, vos tik gimęs jis nugalabijamas[44]. Kita vertus, jie nepriklauso jokiam konkrečiam toteminiam centrui; jie yra už visuomenės ribų[45]. Pagal visus šiuos bruožus atpažįstama, jog tai galios, kur kas labiau magiškos negu religinės. Ir iš tiesų, jos pirmučiausia siejamos su žyniu; labai dažnai jis iš jų semiasi savo galią[46]. Taigi čia pasiekėme tašką, kur pasibaigia religijos ir

[38] Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 345; Fison et Howitt, *Kamilaroi a. Kurnai*, p. 467; Strehlow, I, p. 11.

[39] Roth, *Superstition* ir t. t., § 115; Eylmann, p. 190.

[40] *Nat. Tr.*, p. 390-391. Strehlow blogąsias dvasias vadina *erintja*; šis žodis ir žodis „orunča" yra neabejotinai lygiaverčiai. Vis dėlto skiriasi tuo, kaip vienos ir kitos mums pateikiamos. Orunčos, anot Spencerio ir Gilleno, būsiančios veikiau klastingos negu blogos, netgi, stebėtojų manymu (p. 328), aruntai nepažįstą iš esmės priešiškų dvasių. Ir atvirkščiai, Strehlow teigimu, erintjų funkcija yra kenkti. Beje, pagal tam tikrus mitus, perteiktus pačių Spencerio ir Gilleno (*Nat. Tr.*, p. 390), tikrai atrodo, kad jie bus kiek padailinę orunčų fizionomiją: pradžioje tai buvo lyg ir kokie žmogėdros (*Ibid.*, p. 331).

[41] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 390-391.

[42] *Ibid.*, p. 551.

[43] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 326-327.

[44] Strehlow, I, p. 14. Kai gimsta dvyniai, pirmagimis, manoma, buvęs sukurtas šitokiu būdu.

[45] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 327.

[46] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 358, 381, 385; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 334; *North. Tr.*, p. 501, 530.

prasideda magijos pasaulis; o kadangi pastarasis yra už mūsų tyrinėjimų ribų, mums nėra reikalo toliau tai gvildenti[47].

III

Dvasios sąvokos atsiradimas reiškia žymią pažangą religinių jėgų individualizacijoje.

Dvasinės būtybės, apie kurias iki šiol kalbėjome, kol kas tėra antraeiliai personažai. Tai arba blogosios dvasios, priklausančios veikiau magijai negu religijai; arba, susietos su apibrėžtu individu ir vieta, jos tegali veikti tik labai ribotu spinduliu. Tad jos gali būti tik intymių, vietinių ritualų objektas. Bet, susidarius dvasios sampratai, ji, žinoma, savaime pakilo į aukštesnes religinio gyvenimo sferas, ir taip atsirado aukštesnio rango mitinės asmenybės.

Nors kiekvienam klanui būdingos apeigos vienos nuo kitų skiriasi, vis dėlto jos leidžia priklausyti tai pačiai religijai; todėl tarp jų esama tam tikrų esminių panašumų. Kadangi visi klanai tėra tos pačios genties dalys, per atskirų kultų įvairovę neišvengiamai pajuntama genties vienybė. Ir tikrai, nėra toteminės grupės, kuri neturėtų čuringų, *bull-roarers*, visur naudojamų panašiu būdu. Genties struktūra – fratrijos, matrimonialinės klasės, klanai, – egzogaminiai su tuo susiję draudimai taip pat sukuria tikras gentines institucijas. Įšventinimo iškilmes sudaro visos tam tikros pagrindinės apeigos: danties išrovimas, apipjaustymas, tatuiravimas ir t. t., kurios toje pačioje gentyje nesikeičia sulig totemais. Šį vienodumą juo lengviau nustatyti, kad įšventinimas visuomet vyksta dalyvaujant genčiai ar bent jau sambūryje, į kurį sukviesti skirtingi klanai. Taip yra todėl, kad įšventinimu siekiama įvesti neofitą į religinį gyvenimą – ne tik klano,

[47] Kadangi žynys gali arba sukelti ligą, arba ją išgydyti, greta magiškų dvasių, kurių paskirtis yra daryti bloga, kartais pasitaiko kitų, kurios turi užkirsti kelią blogam pirmųjų poveikiui ar jį nuslopinti. Tokių atvejų aptiksime žr. *North. Tr.*, p. 501-502. Kad antrieji yra magiški kaip ir pirmieji, aišku iš to, jog aruntų gentyje vieni ir kiti vadinami tuo pačiu vardu. Vadinasi, tai skirtingi tos pačios magiškos galios aspektai.

kur jisai gimė, bet ir visos genties; tad skirtingi gentinės religijos aspektai turi būti jam pateikti ir tam tikra prasme vykti jo akyse. Šia proga kaip galint geriau pasireiškia moralinė ir religinė genties vienybė.

Taigi kiekvienoje bendruomenėje yra tam tikras skaičius apeigų, kurios nuo visų kitų skiriasi savo vienalytiškumu ir bendrumu. Tokį įstabų atitikimą, regis, įmanoma paaiškinti tik bendra kilme. Tad įsivaizduota, kad kiekviena panašių apeigų grupė buvo įdiegta to paties protėvio, kuris atskleidė jas visai genčiai. Aruntų gentyje tai laukinės katės klano protėvis, vadinamas Putiaputia[48]; tikima, kad jis išmokęs žmones gaminti čuringas ir naudoti jas apeigoms; varamungų gentyje tai Murtu murtu[49], urabunų – Viturna[50], kaitišų – Atnatu[51] ir kurnajų –Tundunas[52]. Apipjaustymo praktiką rytinių djerių ir kelios kitos gentys[53] priskiria dviem konkretiems Mara muroms, aruntai – driežo totemo Alčeringos didvyriui, vadinamam Mangarkunjerkunja[54]. Su tuo pačiu asmeniu siejamas matrimonialinių draudimų ir socialinės organizacijos sukūrimas, ta organizacija apima ugnies atradimą, ieties, skydo, bumerango padirbimą ir t. t. Beje, labai dažnai pasitaiko, kad *bull-roarer* išradėjas laikomas ir įšventinimo apeigų sukūrėju[55].

[48] Strehlow, I, p. 9. Beje, Putiaputia nėra vienintelis tokio pobūdžio personažas, apie kurį pasakoja aruntų mitai: kai kuriose genties dalyse didvyriui, kuriam gentys priskiria tą patį išradimą, duodamas kitoks vardas. Nereikia pamiršti, kad plati aruntų užimama teritorija trukdo mitologijai būti visiškai vienalytei.

[49] Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 493.

[50] *Ibid.*, p. 498.

[51] *Ibid.*, p. 498-499.

[52] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135.

[53] *Ibid.*, p. 476 ir toliau.

[54] Strehlow, I, p. 6-8. Mangarkunjerkunjos darbą vėliau veikiausiai pakartojo kiti didvyriai, nes pagal vieną tikėjimą, kuris aruntams nėra būdingas, atėjo metas, kai žmonės pamiršo savo pradininkų pamokymus ir sugedo.

[55] Toks, pavyzdžiui, Atnatu atvejis (Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 153), Viturnos atvejis (*North. Tr.*, p. 498). Jei Tundunas ir nesukūrė ritualų, tai būtent jam patikėta vadovauti jų atlikimui (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 670).

Tie ypatingieji protėviai negalėjo būti priskirti tam pačiam rangui kaip kiti. Jų sužadinti garbinimo jausmai neapsiribojo vienu klanu, o buvo bendri visai genčiai. Be to, jiems buvo priskiriama tai, kas gentinėje civilizacijoje iškiliausia. Dėl šitos dvigubos priežasties jie tapo ypatingos pagarbos objektu. Pavyzdžiui, apie Atnatu sakoma, kad jis gimė danguje dar prieš Alčeringos laikus, kad jis pats save sukūrė ir pats sau davė vardą. Žvaigždės – jo žmonos ar dukros. Anapus dangaus, kur jis gyveno, yra kitas dangus, kuriame spindi kita saulė. Jo vardas šventas, to vardo niekada negalima ištarti girdint moterims ar neįšventintiems[56].

Vis dėlto, kad ir koks būtų šių personažų prestižas, nebuvo priežasties jų garbei atsirasti jokioms ypatingoms apeigoms, nes jie patys yra ne kas kita, o įkūnytos apeigos. Jie neturi kitos prasmės būti, tiktai kad paaiškintų jau egzistuojančias apeigas; jie tėra kitas jų aspektas. Čuringa tik sudaro visumą su ją išradusiu protėviu; viena ir kitas kartais vadinami tuo pačiu vardu[57]. Kai *bull-roarer* sukamas birbia, sakoma, jog tai apsireiškiąs protėvio balsas[58]. Bet kaip tik todėl, kad kiekvienas iš šių didvyrių susilieja su kultu, manoma, kad jis jį įkūręs, tikima, kad jam svarbu, kaip tas kultas atliekamas. Jis patenkintas tik tada, kai tikintieji kruopščiai vykdo savo pareigas; nerūpestinguosius jis nubaudžia[59]. Taigi jis laikomas ritualo sergėtoju, o drauge ir jo įkūrėju, ir todėl jam suteikiamas tikras moralinis vaidmuo[60].

[56] *North. Tr.*, p. 499.

[57] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493; *Kamilaroi and Kurnai*, p. 197 ir 267; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 492.

[58] Žr., pavyzdžiui, *North. Tr.*, p. 499.

[59] *North. Tr.*, p. 338, 347, 499.

[60] Spenceris ir Gillenas, tiesa, tvirtina, kad šios mitinės būtybės jokio moralinio vaidmens neatlieka (*North. Tr.*, p. 498); tačiau jie suteikia šiam žodžiui pernelyg siaurą prasmę. Religinės pareigos yra pareigos: rūpintis, kaip jos atliekamos, yra moralinis dalykas, juo labiau kad tuo metu visa moralė turi religinį pobūdį.

IV

Ir vis dėlto ši mitologinė formacija nėra aukščiausio lygio, koks sutinkamas australų gentyse. Esama tam tikro skaičiaus genčių, pakilusių iki sampratos dievo, jei ne vienintelio, tai bent jau aukščiausio, kuriam priskiriama vyraujanti padėtis palyginti su kitomis religinėmis esybėmis.

Šį tikėjimą jau seniai minėjo įvairūs stebėtojai[61], bet daugiausia čia nuveikė Howittas. Jis nustatė jo gyvavimą labai dideliame geografiniame plote, kurį sudaro Viktorijos valstija, Naujasis Pietų Velsas ir kuris driekiasi net iki Kvinslendo[62]. Visame šiame regione daugybė genčių tiki egzistuojant tikrą gentinę dievybę, kuri priklausomai nuo regionų vadinama skirtingais vardais. Dažniausi yra Bunjilo arba Punjilo[63], Daramuluno[64] ir Bajamės[65] vardai. Bet pasitaiko ir Nurali arba Nurelė[66], Koinas[67], Mungan-ngaua[68]. Ta pati samprata sutinkama labiau į vakarus, narinjerų gentyje, kur didysis dievas vadinasi Nurunderis arba Ngurunderis[69]. Visai įtikima, kad djerių gentyje, be Mura murų ar įprastų protėvių, yra vienas tarytum pranašesnis už kitus[70]. Galiausiai, priešingai Spencerio ir Gilleno teiginiams, – jie tvirtina aruntų gentyje nepastebėję jokio tikėjimo kokia nors dievybe tikrąja šio žodžio prasme[71], – Strehlow tvirtina, kad Altjiros

[61] Šį faktą 1845 m. pastebėjo Eyre'as, *Journals* ir t. t., II, p. 362, ir anksčiau už Eyre'ą Hendersonas savo *Observations on the Colonies of N. S. Wales* ir *Van Diemen's Land*, p. 147.

[62] *Nat. Tr.*, p. 488-508.

[63] Kulinų, votjobalukų, vojevorungų (Viktorija) gentyse.

[64] Juinų, ngarigų, volgalų (Naujasis Pietų Velsas) gentyse.

[65] Kamilarojų, euahlajų (Naujojo Pietų Velso šiaurė) gentyse; labiau į centrą, toje pačioje provincijoje, vongibonų, viradjurių gentyse.

[66] Vimbajų ir Žemutinio Mario gentyse (Ridley, *Kamilaroi*, p. 137; Brough Smyth, I, p. 423, past. 431).

[67] Herberto upės gentyse (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498).

[68] Kurnajų gentyje.

[69] Taplin, p. 55; Eylmann, p. 182.

[70] Tikriausiai apie tą aukščiausiąjį Mura murą Gasonas užsimena jau cituotoje ištraukoje (Curr, II, p. 55).

[71] *Nat. Tr.*, p. 246.

vardu ši tautelė, kaip ir loritjų tautelė, išpažįsta tikrą „gerąjį dievą“[72].

Pagrindinės šio personažo savybės visur vienodos. Tai būtybė nemirtinga, netgi amžina, nes ji nėra kilusi iš jokios kitos. Kurį laiką pagyvenusi žemėje, ji pakilo į dangų arba buvo tenai nunešta[73] ir toliau ten gyvena, apsupta savo šeimos, nes jai paprastai priskiriama viena ar kelios žmonos, vaikai, broliai[74], kurie kartais jai gelbsti jos veikloje. Dėl jam priskirtos buveinės jis, kaip ir visi jo artimieji, dažnai sutapatinamas su konkrečiomis žvaigždėmis[75]. Beje, jis turįs galią žvaigždėms. Tai jis nustatęs saulės ir mėnulio judėjimą[76]; jis jiems įsakinėjąs[77]. Tai jis išskeliąs iš debesų žaibą, jis svaidąs žaibų strėles[78]. Kadangi jis griaus-

[72] Tarp Bajamės, Bunjilo, Daramuluno, viena vertus, ir Altjiros, antra vertus, esąs toks skirtumas, kad pastarasis visai svetimas tam, kas susiję su žmonija: žmones sukūręs ne jis, ir jam nerūpėję, ką šie veikia. Aruntai jam nejaučią nei meilės, nei baimės. Bet jeigu ši samprata buvo įdėmiai stebėta ir išanalizuota, tikrai sunku pripažinti, kad ji būtų primityvi, nes jei Altjira neatlieka jokio vaidmens, nieko neaiškina, niekam netarnauja, kas būtų galėję paskatinti aruntus jį įsivaizduoti? Galbūt šičia reikia įžvelgti lyg ir kokį Bajamę, kuris bus praradęs savo turėtą prestižą, ankstesnį dievą, ir kurio prisiminimas jau blėsta. O galbūt Strehlow tiesiog blogai interpretavo gautus parodymus. Pasak Eylmanno, kuris, tiesa, nėra nei kompetentingas, nei labai patikimas stebėtojas, žmones bus sukūręs Altjira (*Op. cit.*, p. 184). Beje, loritjų gentyje tikima, kad asmuo, kuris Tukuros vardu atitinka aruntų Altjirą, pats atliekąs įšventinimo apeigas.

[73] Apie Bunjilą žr. Brough Smyth, I, p. 417; apie Bajamę – Ridley, *Kamilaroi*, p. 136; apie Daramuluną – Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495.

[74] Apie Bunjilo šeimos sudėtį, pavyzdžiui, žr. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128, 129, 489, 491; Brough Smyth, I, p. 417, 423; apie Bajamės šeimos sudėtį – L. Parker, *The Euahlayi*, p. 7, 66, 103; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 502, 585, 407; apie Nurunderio – Taplin, *The Narrinyeri*, p. 57-58. Beje, didžiųjų dievų šeimos, žinoma, suvokiamos labai įvairiai. Personažas, kuris čia yra brolis, kitur vadinamas sūnumi. Moterų skaičius, jų vardai kinta sulig regionais.

[75] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.

[76] Brough Smyth, I, p. 430, 431.

[77] *Ibid.*, I, p. 432, past.

[78] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498, 538; Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 343; Ridley, p. 136.

tinis, jis susijęs ir su lietumi[79]; jo šaukiamasi, kai stinga vandens ar kai per daug lyja[80].

Apie jį kalbama tarsi apie kokį kūrėją: jis vadinamas žmonių tėvu; sakoma, kad jis juos sukūrė. Pagal vieną legendą, paplitusią Melburne, Bunjilas bus sukūręs pirmąjį žmogų: iš molio nulipdęs statulėlę, paskui aplink ją šokęs; statulėlė atgijusi ir nužingsniavusi[81]. Pagal kitą mitą, jis įžiebęs saulę; tuomet žemė įšilusi, ir iš jos išėję žmonės[82]. Ši dievybė sukūrė ne tik žmones[83], bet ir gyvūnus, medžius; jos dėka atsiradę visi žmonių amatai, ginklai, kalba, genties apeigos[85]. Jis žmonijos geradarys. Dar ir dabar jis yra tarytum kokia Apvaizda. Jis aprūpina savo tikinčiuosius viskuo, kas būtina jų egzistavimui[86]. Jis palaiko su jais ryšį, tiesiogiai ar per tarpininkus[87]. Bet drauge jis, genties dorovės sergėtojas, griežtai baudžia už jos pažeidimą[88]. Anot kai kurių stebėtojų, gyvenimui pasibaigus jis atliksiąs teisėjo pareigas; atskirsiąs geruosius ir bloguosius ir vienus traktuosiąs kitaip negu kitus[89]. Šiaip ar taip, jis dažnai vaizduojamas kaip mirusiųjų šalies prižiūrėtojas[90], pasitinkantis sielas, kai šios atkanka į aną pasaulį[91].

Kadangi įšventinimas yra pagrindinė genties kulto išraiškos forma, su tuo dievu ypač susijusios įšventinimo apeigos; jis yra

[79] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 538; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 57-58.

[80] L. Parker, *The Euahlayi*, p. 8.

[81] Brough Smyth, I, p. 424.

[82] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 492.

[83] Pagal kai kuriuos mitus, jis bus sukūręs vyrus, o ne moteris; taip sakoma apie Bunjilą. O moterys tuomet kildinamos iš jo sūnaus ir brolio Palijano (Brough Smyth, I, p. 417 ir 423).

[84] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 489, 492; Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 340.

[85] L. Parker, *The Euahlayi*, p. 7; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 630.

[86] Ridley, *Kamilaroi*, p. 136; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 114.

[87] L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 84-99, 90-91.

[88] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495, 498, 543, 563, 564; Brough Smyth, I, p. 429; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 79.

[89] Ridley, p. 137.

[90] L. Parker, *The Euahlayi*, p. 90-91.

[91] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 495; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 58.

tų apeigų ašis. Labai dažnai jis vaizduojamas piešiniu, išraižytu medžio žievėje ar suformuotu žemėje. Aplink jį šokama; jo garbei traukiamos dainos; jam netgi skiriamos tikros maldos[92]. Jaunuoliams paaiškinama, kokį personažą vaizduoja šis piešinys; pasakomas jo slaptas vardas, kurio nevalia žinoti moterims ir neįšventintiems; papasakojama jo istorija, vaidmuo, kurį tradicija jam skiria genties gyvenime. Kitais momentais žmonės tiesia rankas į dangų, kur jis, manoma, įsikūręs, arba mostaguoja aukštyn ginklais ar ritualiniais įrankiais[93]; taip su juo užmezgamas ryšys. Jis visur juntamas. Jis globoja neofitą, kol šis atsiskyręs glaudžiasi girioje[94]. Jis stebi, kaip atliekamos apeigos. Įšventinimas yra jo kultas. Todėl jam ypatingai svarbu, kad šios apeigos būtų itin kruopščiai atliekamos: už klaidas ir aplaidumą jis žiauriai baudžia[95].

Kiekvieno šių aukščiausių dievų autoritetas, beje, neapsiriboja viena gentimi; jį išpažįsta ir dauguma kaimyninių genčių. Bunjilas garbinamas bemaž visoje Viktorijos valstijoje, Bajamė – žymioje Naujojo Pietų Velso dalyje ir t. t.; tai ir paaiškina, kodėl palyginti nemažame geografiniame plote tų dievų yra taip nedaug. Taigi jų kultai tarptautinio pobūdžio. Kartais tos įvairios mitologijos netgi susimaišo, susijungia, viena iš kitos skolinasi faktus. Pavyzdžiui, didumą genčių, tikinčių Bajamę, pripažįsta ir Daramuluną, tik jis joms atrodo ne toks iškilnus. Jos padaro jį Bajamės sūnumi arba broliu ir jam pavaldžiu[96]. Tikėjimas Daramulunu įvairiomis formomis paplitęs visame Naujajame Pietų Velse. Taigi religinis internacionalizmas anaiptol nėra vėlesnių ir pažangesnių religijų ypatybė. Nuo pačių istorijos ištakų

[92] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 558, 543, 553, 555, 556; Mathew, *Loc. cit.*, p. 318; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 6, 79, 80.

[93] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 498, 528.

[94] Howitt, *Ibid.*, p. 493; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76.

[95] L. Parker, *The Euahlayi*, p. 76; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493, 612.

[96] Ridley, *Kamilaroi*, p. 153; L. Parker, *The Euahlayi*, p. 67; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585; Mathew, *Loc. cit.* p. 343. Priešingai Bajamei, Daramulunas kartais vaizduojamas kaip iš esmės bloga dvasia (L. Parker, *loc. cit.*; Ridley, in Brough Smyth, II, p. 285).

religiniai tikėjimai turi tendenciją neužsidaryti politiškai siaurai apribotoje visuomenėje; tie tikėjimai tarsi natūraliai linkę peržengti sienas, pasklisti, internacionalizuotis. Žinoma, būta tautų ir laikų, kai šitam gaivališkam polinkiui trukdė prieštaringi socialiniai poreikiai, ir vis dėlto jis yra realus ir, kaip matome, labai primityvus.

Ši samprata Tylorui pasirodė tokios iškilios teologijos apraiška, kad jis atsisakė čia įžvelgti ką kita negu europietiško importo produktą: tai esanti daugiau ar mažiau iškreipta krikščioniška samprata[97]. A. Langas, priešingai[98], vertina ją kaip autochtoninę; bet taip pat pripažindamas, jog ji sudaro kontrastą su Australijos tikėjimų visuma ir remiasi visiškai kitokiais pagrindais, jis padarė išvadą, kad Australijos religijos sudarytos iš dviejų nevienarūšių sistemų, susiklosčiusių viena ant kitos ir dėl to išplaukiančių iš dvigubo šaltinio. Viena vertus, tai buvusios sampratos, susijusios su totemais ir dvasiomis; jas žmogui įkvėpdavęs tam tikrų natūralių reiškinių reginys. Bet drauge tarytum kokia intuicija, kurios prigimtį išsiaiškinti atsisakoma[99], žmogaus protui pavykę iš sykio suvokti vienintelį dievą, pasaulio kūrėją, moralinių įstatymų leidėją. Langas net mano, kad šioje sampratoje iš pradžių nebuvę jokio svetimo elemento, ir ypač Australijoje, o ne civilizacijose iškart po to. Ilgainiui ji bus po truputį apsitraukusi apnašomis ir pritemdyta gausėjančių animistinių ir toteminių prietarų. Taip ji patyrusi lyg ir kokį vis didėjantį nuosmukį iki tos dienos, kai, kažkokios privilegijuotos kultūros paveiktai, jai pavykę susigriebti ir iš naujo pasireikšti visu balsu ir aiškiai, kaip jos pradas nepasireiškė[100].

[97] *J. A. I.* XXI. p. 292 ir toliau.

[98] *The Making of Religion*, p. 187-293.

[99] Lang, *Ibid.*, p. 331. Langas apsiriboja tardamas, kad švento Pauliaus hipotezė jam atrodanti mažiausiai klaidinga.

[100] P. Schmidtas pratęsė A. Lango tezę žr. *Anthropos* (1908, 1909). Stojęs prieš Sidney'ų Hartlandą, kuris sukritikavo Lango teoriją viename straipsnyje žr. *Folk-lore* (t. IX, p. 290 ir toliau), pavadintame *The „High Gods" of Australia*, P. Schmidtas imasi įrodyti, kad Bajamė, Bunjilas ir t. t. yra dievai amžini, kuriantys, visagaliai, visažiniai, moralinės tvarkos sergėtojai. Mes nesivelsime į šią diskusiją, kuri mums atrodo neverta dėmesio ir nereikšmin-

Tačiau šiuose faktuose nerasi nei skeptiškos Tyloro hipotezės, nei teologinės Lango interpretacijos.

Pirmiausia šiandieną aišku, kad sampratos, susijusios su didžiuoju genties dievu, yra vietinės kilmės. Jos buvo stebimos tuomet, kai dar nespėjo pasireikšti misionierių įtaka[101]. Bet iš to nereikia daryti išvados, kad jas reikėtų priskirti kažkokiam paslaptingam apreiškimui. Nors anaiptol ir neišplaukiančios iš kito šaltinio negu grynai toteminiai tikėjimai, jos, atvirkščiai, tėra logiška jų užbaiga ir aukščiausioji forma.

Iš tikrųjų, matėme, kad mitinių protėvių sąvoka yra įpinta į pačius pagrindus, kuriais totemizmas remiasi, nes kiekvienas tų protėvių – toteminė būtybė. O jei didieji dievai už juos ir viršesni, vis dėlto skirtumas tarp vienų ir kitų tėra laipsniškas; nuo pirmųjų prie antrųjų pereinama be pertrūkio. Ir tikrai, didis dievas pats yra itin reikšmingas protėvis. Apie jį mums dažnai pasakojama kaip apie žmogų, žinoma, apdovanotą viršesnėmis negu žmogaus galiomis, bet gyvenusį žemėje visiškai žmogišką gyvenimą[102]. Jis vaizduojamas kaip didis medžiotojas[103], galingas burtininkas[104], genties įkūrėjas[105]. Jis pirmutinis tarp žmo-

ga. Jei šiems įvairiems būdvardžiams suteikiama santykinė prasmė, deranti su australų mentalitetu, mes pasirengę juos prisiimti ir patys juos panaudojome. Čia visagalis – tas, kuris turi daugiau galios negu kitos sakralinės būtybės; visažinis – įžvelgiantis dalykus, praslystančius pro akis paprastam ir netgi aukštesniam žyniui; moralinės tvarkos sergėtojas – verčiąs gerbti australų moralės taisykles, tokias skirtingas nuo mūsiškių. Bet jeigu norima suteikti šiems žodžiams reikšmę, kurią jiems gali suteikti vien tik krikščionių spiritualistas, mums atrodo beprasmiška ginčyti nuomonę, tokią priešingą istorinio metodo principams.

[101] Šiuo klausimu žr. N. W. Thomas, *Baiame and Bell-bird. A note on Australian Religion*, in *Man*, 1905, Nr. 28. Plg. Lang, *Magic and Religion*, p. 25. Waitzas jau parėmė savotišką šios koncepcijos pobūdį žr. *Anthropologie d. Naturvölker*, p. 796-798.

[102] Dawson, p. 49; Meyer, *Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 205, 206; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 481, 491, 492, 494; Ridley, *Kamilaroi*, p. 136.

[103] Taplin, *The Narrinyeri*, p. 55-56.

[104] L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 94.

[105] Taplin, *Ibid.*, p. 61.

nių[106]. Viena legenda net vaizduoja jį kaip nuvargusį senolį, vos begalintį pajudėti[107]. Jeigu djerių gentyje aukščiausias dievas vadinamas Mura mura, šis žodis yra reikšmingas, nes juo nusakoma protėvių klasė. Taip pat Nurali, didžiojo dievo vardas Mario upės gentyse, kartais vartojamas kaip kolektyvinis terminas nusakyti visumai mitinių būtybių, kurias tradicija laiko visa ko ištakomis[108]. Šitie personažai visiškai prilygintini Alčeringos personažams[109]. Kvinslende jau sutikome dievą Anjeą ar Anjirą, kuris sukūrė žmones ir vis dėlto pats, regis, tebuvo pirmutinis tarp žmonių[110].

Australams pereiti nuo gausybės protėvių dvasių prie genties dievo sampratos padėjo tas, kad tarp tų dviejų kraštutinumų įsiterpė vidurinis narys, tapęs pereinamąja pakopa: tai didvyriai švietėjai. Mitinės būtybės, mūsų vadinamos šiuo vardu, iš tiesų tėra paprasti protėviai, kuriems mitologija priskyrė svarbų vaidmenį genties istorijoje ir todėl juos iškėlė aukščiau kitų. Mes net matėme, kad jie visuomet priklauso toteminei sistemai: Mangarkunjerkunja yra driežo totemo, o Putiaputia – laukinės katės totemo. Kita vertus, funkcijos, kurias jie, kaip buvo manoma, atlieka ar yra atlikę, labai panašios į tas, kurios skiriamos didžiajam dievui. Jis taip pat išmokęs žmones civilizacijos amatų, įkūręs pagrindines visuomenines institucijas, atskleidęs didžiąsias religines apeigas ir toliau jas prižiūri. Jeigu jis žmonių tėvas, tai todėl, kad juos sukūrė, o ne pagimdė, bet Mangarkunjerkunja yra padaręs tą patį. Iki jo nebuvę žmonių, tik daugybė beformių kūnų, kur įvairios galūnės ir netgi įvairūs žmonės nebuvę vieni nuo kitų atskirti. Tai jis apdorojęs tą pirminę medžiagą ir iš jos

[106] Brough Smyth, I, p. 425-427.

[107] Taplin, *Ibid.*, p. 60.

[108] „Pasaulį sukūrė būtybės, vadinamos Nurali; tos būtybės, gyvavusios jau nuo seno, vienos buvo varno, kitos erelio sakalo pavidalo" (Brough Smyth, I, p. 423-424).

[109] „Bajamė, – sako Mrs. L. Parker, – euahlajams yra tas pats kas Alčeringa aruntams" (*The Euahlayi*, p. 6).

[110] Žr. aukščiau, p. 288.

suformavęs grynai žmogiškas būtybes[111]. Toks sukūrimas nuo to, kurį mūsų minėtas mitas priskiria Bunjilui, tesiskiria niuansais. Štai kas, beje, aiškiai rodo sąsają tarp tų dviejų personažų: kartais juos sieja giminystės ryšys. Kurnajų gentyje Tundunas, *bull-roarer* didvyris, yra didžiojo dievo Mungan-ngauos sūnus[112]. Euahlajų gentyje Daramulunas, Bajamės sūnus ar brolis, yra tapatus Gajandžiui, kuris atitinka kurnajų Tunduną[113].

Žinoma, iš visų šių faktų nereikia daryti išvados, kad didysis dievas tėra didvyris švietėjas. Pasitaiko atvejų, kai šie du personažai yra aiškiai atskirti. Bet jei jie nesusilieja, tai bent jau yra gimininga. Todėl juos sunkoka atskirti; kai kuriuos lygiai taip pat galima priskirti ir vienai, ir kitai kategorijai. Pavyzdžiui, pasakojome apie Atnatu kaip apie didvyrį švietėją, bet iš tiesų jis yra bemaž didis dievas.

Aukščiausio dievo sąvoka taip priklauso nuo toteminių tikėjimų visumos, kad dar turi jų žymę. Tundunas yra dieviškasis didvyris, visai artimas – kaip ką tik matėme – genties dievybei; o juk tas pats žodis kurnajų gentyje reiškia totemą[114]. Aruntų gentyje Altjira yra didžiojo dievo vardas; be to, tai motinos totemo pavadinimas[115]. Daugelis didžiųjų dievų turi ryškų toteminį pavidalą. Daramulunas yra erelis sakalas[116], jo motina – emu[117]. Emu bruožais atvaizduojamas ir Bajamė[118]. Pats aruntų Altjira

[111] Kitame mite, pateiktame Spencerio ir Gilleno, visiškai analogišką vaidmenį atliko du personažai, gyvenantys danguje ir vadinami Ungambikula (*Nat. Tr.*, p. 388 ir toliau).

[112] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 493.

[113] L. Parker, *The Euahlayi*, p. 67, 62-66. Kadangi didysis dievas glaudžiai susijęs su *bull-roarer*, jis sutapatinamas su griaustiniu, nes šio ritualinio įrankio birbimas prilyginamas griaustinio grumėjimui.

[114] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 135. Žodį, kuris reiškia totemą, Howittas rašo *thundung*.

[115] Strehlow, I, p. 1-2 ir II, p. 59. Prisimename, kad, labai įtikėtina, aruntų gentyje motinos totemas iš pradžių buvęs tiesiog totemas tikrąja šio žodžio prasme.

[116] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 555.

[117] *Ibid.*, p. 546, 560.

[118] Ridley, *Kamilaroi*, p. 136, 156. Šiuo pavidalu jis vaizduojamas per įšventinimo apeigas kamilarojų gentyje. Pagal kitą legendą, jis esąs juodoji gulbė (L. Parker, *More Austral. Leg. Tales*, p. 94).

turi emu kojas[119]. Nurali, prieš tapdamas didžiojo dievo vardu, kaip matėme, reiškė genties protėvius įkūrėjus, o jie vieni buvo varnai, kiti sakalai[120]. Bunjilas, pasak Howitto[121], visuomet vaizduojamas žmogaus pavidalu; bet tas pats žodis skirtas apibrėžti fratrijos totemui, ereliui sakalui. Bent vienas jo sūnus yra vienas iš totemų, esančių fratrijoje, kuriai jis suteikė ar paskolino savo vardą[122]. Jo brolis yra Palijanas, šikšnosparnis, o šisai tarnauja seksualiniu totemu gausių Viktorijos genčių žmonėms[123].

Galima pasistūmėti dar toliau ir dar labiau patikslinti didžiųjų dievų sąsają su totemine sistema. Daramulunas, kaip ir Bunjilas, yra erelis sakalas, ir žinoma, kad šis gyvūnas yra daugelio pietryčių genčių fratrijos totemas[124]. Nurali, kaip minėjome, regis, pradžioje bus buvęs kolektyvinis terminas, vienodai reiškęs ir erelius sakalus, ir varnus; o juk gentyse, kur buvo pastebėtas šis mitas, varnas yra vienos iš dviejų fratrijų totemas, erelis sakalas – kitos[125]. Antra vertus, legendinė didžiųjų dievų istorija labai primena fratrijos totemų istoriją. Mitai, kartais ir ritualai mini kiekvienos šių dievybių kovas su plėšriuoju paukščiu, kurį jinai įveikė ne be vargo. Bunjilas arba pirmasis žmogus, sukūręs antrąjį žmogų, Karvyną, su juo susikivirčijo ir, kažkokioje dvikovoje sunkiai jį sužeidęs, pavertė varnu[126]. Dvi Nurali rūšys vaizduojamos kaip dvi priešiškos grupės, pradžioje be paliovos kariavusios[127]. Bajamė savo ruožtu turi kovoti su Mulianu, žmogėdra ereliu sakalu, beje, tapačiu Daramulunui[128]. O juk matėme, kad tarp fratrijos totemų irgi esama lyg ir kokio organiško

[119] Strehlow, I, p. 1.

[120] Brough Smyth, I, p. 423-424.

[121] *Nat. Tr.*, p. 492.

[122] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 128.

[123] Brough Smyth, I, p. 417-423.

[124] Žr. aukščiau, p. 115.

[125] Tai gentys, kur fratrijos vadinamos kilparos (varno) ir mukvaros vardais. Tas ir paaiškina patį mitą, pateiktą Brough Smytho (I, p. 423-424).

[126] Brough Smyth, I, p. 125-427. Plg. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 486; pastaruoju atveju Karvynas sutapatinamas su mėlynuoju garniu.

[127] Brough Smyth, I, p. 423.

[128] Ridley, *Kamilaroi*, p. 136; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 585; Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII (1894), p. 111.

priešiškumo. Šis paralelizmas galutinai įrodo, kad didžiųjų dievų ir jų totemų mitologijos yra giminingos. Ši giminystė pasirodys dar ryškesnė, jei atkreipsime dėmesį, kad dievo varžovas nuolatos esti arba varnas, arba erelis sakalas, kurie paprastai yra fratrijos totemai[129].

Taigi Bajamė, Daramulunas, Nurali, Bunjilas iš tiesų atrodo esą fratrijos totemai, kurie buvo sudievinti; štai kaip galima suvokti, kokiu būdu įvyko ši apoteozė. Tokia samprata neabejotinai susidarė sambūriuose įšventinimo proga, nes didieji dievai bent kiek svarbesnį vaidmenį atlieka tik šiose apeigose, su kitomis religinėmis apeigomis jie neturi nieko bendra. Beje, kadangi įšventinimas yra genties kulto apraiška, tik šia proga ir galėjo atsirasti gentinė mitologija. Jau matėme, kaip apipjaustymo ir tatuiravimo apeigos gaiviališkai siekė įsikūnyti didvyrių švietėjų pavidalu. Tiktai šie didvyriai nepasižymėjo jokiu pranašumu; jie buvo lygūs su kitais legendiniais bendruomenės geradariais. Bet ten, kur gentis aiškiau ima pati save suvokti, šis jausmas visiškai natūraliai įsikūnijo asmenyje, kuris tapo jos simboliu. Norėdami patys sau išsiaiškinti ryšius, juos siejančius, nesvarbu kokiam klanui jie priklausytų, žmonės įsivaizdavo, kad jie kilę iš to paties kelmo, kad jie vaikai vieno tėvo, kurio dėka jie egzistuoja, o jis už savo egzistenciją niekam nėra skolingas. Įšventinimo dievui visiškai atiteko šis vaidmuo, nes, pagal dažną čiabuvių posakį, įšventinimo tikslas yra būtent sukurti žmones. Tad šiam dievui priskiriama kūrybinė galia, ir dėl visų šitų priežasčių jam buvo suteiktas prestižas, kuris jį iškėlė gerokai aukščiau už kitus mitologinius didvyrius. Šie tapo jo valdiniais, jo talkininkais; iš jų buvo sukurti jo sūnūs arba vėliau gimę broliai, kaip Tundulas, Gajandis, Karvynas, Palijanas ir t. t. Bet jau buvo kitos dievybės, religinėje genties sistemoje užimančios tokią pat reikšmingą vietą: fratrijos totemai. Ten, kur jie išsilaikė, tikima, kad nuo jų priklausą klano totemai. Taigi jie turėjo visa, ko reikėjo patiems tapti genties dievybėmis. Tad, savaime suprantama, tarp tų dvejopų mitinių figūrų įsiviešpatavo šiokia tokia painiava; vienas iš dviejų pagrindinių genties totemų suteikė savo

[129] Žr. aukščiau, p. 207. Plg. P. Schmidt, *L'Origine de l'idée de Dieu*, in *Anthropos*, 1909.

bruožus didžiajam dievui. Bet kadangi reikėjo paaiškinti, kodėl šitaip garbinamas tik vienas, o kitas ne, buvo tarta, kad pastarasis, grumdamasis su savo varžovu, buvo nugalėtas, o kadangi pralaimėjo, tai ir buvo pašalintas. Tokią mintį buvo juo lengviau pripažinti, kad ji neprieštaravo mitologijos visumai, nes fratrijos totemai paprastai traktuojami kaip tarpusavio priešai.

Šį paaiškinimą gali patvirtinti vienas mitas, kurį Mrs. Parker išgirdo euahlajų gentyje[130], tereikia jį perteikti simboliškai. Pasakojama, kad šioje gentyje totemai iš pradžių tebuvę vardai, duoti skirtingoms Bajamės kūno dalims. Tad klanai tam tikra prasme tebuvę tarsi dieviškojo kūno fragmentai. Ar tai nereiškia kitais žodžiais pasakyti, kad didysis dievas yra visų totemų sintezė, vadinasi, ir genties vienybės įkūnijimas?

Tačiau drauge jis įgavo tarptautinį pobūdį. Iš tiesų, įšventinimo iškilmėse dalyvauja ne tik ta gentis, kuriai priklauso įšventinami jaunuoliai; į tas šventes, lyg ir kokias tarptautines muges, drauge religines ir pasaulietines, specialiai pakviečiami ir kaimyninių genčių nariai[131]. Tikėjimai, išsirutulioję šitaip sudarytoje socialinėje aplinkoje, negali išlikti vien tik kažkokios apibrėžtos tautybės turtu. Prašalaitis, kuriam jie buvo atskleisti, sugrįžęs parneša juos į savąją gentį; o kadangi anksčiau ar vėliau jis priverstas savo ruožtu pasikviesti vakarykščius šeimininkus, tarp bendruomenių vyksta nepaliaujama idėjų kaita. Šitaip susikūrė tarptautinė mitologija, kurios pagrindinis elementas visai natūraliai pasirodė esąs didysis dievas, nes mitologija kilusi iš įšventinimo apeigų, kurias įkūnyti yra jo funkcija. Tad dievo vardas perėjo iš vienos kalbos į kitą drauge su jo žadinamais vaizdiniais. Kad fratrijų vardai paprastai yra bendri ir labai skirtingoms gentims, tas galėjo tik palengvinti šį plitimą.

[130] *Op. cit.*, p. 7. Toje pačioje tautelėje vyriausia Bajamės žmona vaizduojama kaip visų totemų motina, pati nebūdama joks totemas (*Ibid.*, p. 7 ir 78).

[131] Žr. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 511-512, 513, 602 ir toliau. Mathew, *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 270. Į įšventinimo iškilmes kviečiamos ne tik tos gentys, su kuriomis nusistovėjęs pastovus *connubium*, bet ir tos, su kuriomis reikia suvesti sąskaitas; tokiomis progomis – pusiau iškilmingai, pusiau rimtai – vykdomas kerštas.

Tarptautinis fratrijos totemų pobūdis praskynė kelius tarptautiniam didžiojo dievo pobūdžiui.

V

Štai ir pasiekėme aukščiausią koncepciją, iki kurios pakilęs totemizmas. Tai taškas, kur jis prisijungia ir parengia religijas, kurios iš jo rasis; jis padeda mums jas suprasti. Bet drauge galima pastebėti, kad ši kulminacinė sąvoka nepertraukiamai susijusi su šiurkštesniais tikėjimais, kuriuos mes išnagrinėjome pirmiausia.

Didysis genties dievas iš tiesų tėra protėvių dvasia, galiausiai išsikovojusi reikšmingą vietą. Protėvių dvasios tėra esybės, susikurtos pagal atvaizdą individualių dvasių, kurių genezę joms lemta atskleisti. Dvasios savo ruožtu tėra pavidalas, kurį, individualizuodamosi atskiruose kūnuose, įgauna beasmenės jėgos, mūsų aptiktos totemizmo pagrinduose. Sistemos vienybė tolygi jos sudėtingumui.

Šiame parengiamajame darbe sielos samprata, žinoma, atliko svarbų vaidmenį: per ją į religinę sritį buvo įvesta asmenybės samprata. Bet tai nereiškia, kad, kaip teigia animizmo teoretikai, toji sielos samprata apimtų visą religijos užuomazgą. Pirma savęs ji suponuoja *manos*, arba toteminio prado, sąvoką ir pati tėra atskira jos forma. Be to, jeigu dvasios ir dievai negalėjo būti suvokiami anksčiau už sielą, vis dėlto jie yra kas kita negu paprastos mirties išlaisvintos žmonių sielos, nes iš kurgi jos semtųsi savo antžmogiškų galių? Sielos samprata tik nukreipė mitologinę vaizduotę nauja linkme, įkvėpdama jai naujo pobūdžio struktūrą. Bet šių struktūrų medžiaga buvo perimta ne iš sielos atvaizdo, o iš to rezervuaro bevardžių pasklidusių jėgų, kurios sudaro pirminį religijų pagrindą. Mitinių asmenybių sukūrimas buvo kito pobūdžio mąstysena apie šias pagrindines jėgas.

O didžiojo dievo sąvoka visa yra kilusi iš jausmo, kurio veikmę mes jau stebėjome, ypač toteminių tikėjimų genezėje: tai gentinis jausmas. Iš tikrųjų, matėme, kad totemizmas nėra izoliuotas klanų kūrinys – jis visuomet susidarydavo kokios nors genties, kuri tam tikru laipsniu suvokė savo vienybę, viduje. Todėl

įvairūs kultai, būdingi kiekvienam klanui, taip susilieja ir vienas kitą papildo, kad sudaro vieningą visumą[132]. O juk tai tas pats gentinės vienybės jausmas, kuris pasireiškia aukščiausio dievo, bendro visai genčiai, sampratoje. Taigi šioje religinėje sistemoje nuo pagrindo iki viršūnės iš tiesų veikia tos pačios priežastys.

Vis dėlto iki šiolei traktavome religinius vaizdinius taip, lyg jų pakaktų sau patiems ir jie patys savaime galėtų save paaiškinti. Iš tikrųjų jie yra neatskiriami nuo ritualų, ne tik dėl to, kad čia pasireiškia, bet ir dėl to, kad savo ruožtu patiria jų įtaką. Žinoma, kultas priklauso nuo tikėjimų, bet ir patsai juos veikia. Vadinasi, kad geriau tuos tikėjimus suprastume, svarbu kuo geriau susipažinti su kultu. Atėjo metas pradėti jo tyrinėjimą.

[132] Žr. aukščiau p. 170–171.

TREČIA DALIS

PAGRINDINĖS RITUALINĖS ELGSENOS

Pirmas skyrius

Negatyvusis kultas ir jo funkcijos. Asketiškieji ritualai

Mes neketiname primityviojo kulto toliau kompleksiškai aprašinėti. Pirmiausia esame užsibrėžę paliesti tai, kas religiniame gyvenime elementariausia ir svarbiausia, todėl nesistengsime iki smulkmenų atkurti tos daugybės dažnai neaiškių ritualinių gestų. Tačiau, susipažinę su begaline apeigų įvairove, norėtume pamėginti užčiuopti pačias būdingiausias elgsenas, kurias primityvas regi savo kulto iškilmėse, klasifikuoti pačias bendriausias jo ritualų formas, nustatyti ištakas ir jų prasmę, kad paskui prireikus galėtume kontroliuoti ir patikslinti rezultatus, kuriuos gavome išanalizavę tikėjimus[1].

Kiekvienas kultas turi dvejopą pobūdį: negatyvų ir pozityvų. Be abejo, tikrovėje abi taip mūsų pavadintos ritualų formos artimai susijusios; matysime, kaip jos viena kitą suponuoja. Tačiau ritualai lieka skirtingi, ir norint geriau suprasti jų sąsajas, būtina juos atskirti.

I

Apibrėžimas pasako, jog šventosios esybės yra atsiskyrusios esybės. Jas charakterizuoja būtent tai, kad tarp jų ir profaninių esybių nutrūkęs ryšys. Paprastai vienos yra kitų išorėje. Ir kaip tik

[1] Vieną ritualo formą paliksime visai nuošalėje: tai oralinis ritualas, kurio tyrinėjimams bus skirtas specialus tomas *Année Sociologique* rinkinyje.

esminei atsiskyrimo būsenai realizuoti skiriamas ištisas ritualų kompleksas. Kadangi į jų funkcijas įeina užbėgti už akių nederamiems susimaišymams ir suartėjimams, sutrukdyti vienai pasikėsinti į kitos sritį, jie tegali skelbti susilaikymus, kitaip tariant, negatyvius veiksmus. Todėl mes siūlome negatyviuoju kultu vadinti sistemą, suformuotą iš specialių ritualų. Tikinčiajam jie neperša kokių nors veiksmingų prievolių, tik uždraudžia atitinkamus veiksmus; taigi jie įgyja draudimo pavidalą, arba, kaip įprasta vadinti etnografijoje, *tabu*. Šis žodis vartojamas Polinezijos tautelių kalbose ir nusako instituciją, kurios pagrindu tam tikri daiktai yra atskiriami iš bendro naudojimo daiktų[2]; jis taip pat ir būdvardis, išreiškiantis tokios rūšies daiktų skiriamąją savybę. Jau turėjome progos parodyti, kaip keblu šitaip transformuoti tokį siaurą vietinį ir tarminį genties žodį į sąvoką. Nerastume religijos, kur nebūtų draudimų ir kur tie draudimai neturėtų svarbaus vaidmens; taigi išties apmaudu, kad įprastinė terminologija tokią universalią, regis, instituciją paverčia vien Polinezijos savastimi[3]. Sakyti *draudimai* ar *interdiktai* mums atrodo kur kas tinkamiau. Bet tabu, kaip ir totemas, taip plačiai įsigalėjo, kad baugu pasiduoti purizmui ir kėsintis jį sistemingai uždrausti; beje, nepatogumų sumažėja sykį ėmus ir patikslinus šio žodžio prasmę ir reikšmę.

Tačiau draudimų yra įvairių, ir svarbu juos skirti, nes šiame skyriuje visų draudimų rūšių atskirai įvardyti neketiname.

Be tų, kurie priklauso religijai, yra ir tokių, kurie priskirtini magijai. Ir vieni, ir kiti turi bendrą savybę – jie skelbia kai kurių daiktų nesiderinimą ir reikalauja nesuderinamais paskelbtus daiktus atskirti. Bet tarp jų yra labai rimtų skirtumų. Pirmiausia abiem atvejais sankcijos nėra tos pačios. Be abejo, kaip minėsime vėliau, religinių draudimų pažeidimas dažnai laikomas

[2] Žr. *Encyclopedia Britannica*, Frazerio straipsnį *Taboo*.

[3] Faktai rodo, jog toks nesusipratimas realus. Netrūko rašytojų, kurie, patikėję žodžiu, manė, kad taip pavadinta institucija specialiai skirta arba labiau pirmykštėms bendruomenėms, arba tik Polinezijos tautelėms (žr. Réville, *Religion des peuples primitifs*, II, p. 55; Richard, *La Femme dans l'histoire*, p. 435).

automatiškai materialiais sutrikimais, kuriuos kaltininkas kenčiąs ir kurie laikomi sankcija už jo poelgį. Bet tada, kai šios sankcijos imamasi iš tikrųjų, – spontaniškai ir automatiškai, – jos dar maža; ją visada lydi kita, kur įsikiša žmogus. Prie to dar prisideda įprasta šio žodžio prasme bausmė, jei jos, žinoma, nebuvo anksčiau, ir toji bausmė primesta žmonių; ar bent jau žmogų užgriūna priekaištai, viešas pasmerkimas. Net tuomet, kai šventvagystė ją padariusiam užtraukia ligą ar mirtį, ji dar paženklinama ir pasmerkimo žyme, ji pažeidžia nuomonę, kuri prieš ją nustatyta; šventvagystė ją padariusį klaidina.

Priešingai, magijos draudimai susilaukia tik materialių padarinių, kuriuos, manoma, dėl tam tikro fizinio būtinumo sukelia uždraustas veiksmas. Nepaklūstančiam gresia pavojai, panašūs kaip ligoniui, neklausančiam gydytojo nurodymų; tik šiuo atveju nepaklusnumas nėra kaltė, jis nepiktina. Magijoje nuodėmės nėra. Beje, sankcijų skirtumą lemia didelis pačių draudimų prigimties skirtingumas. Religiniame draudime būtinai glūdi sakralumo sąvoka: jis kyla iš pagarbos sakraliam objektui ir jo tikslas – neleisti, kad tos pagarbos pristigtų. Priešingai, magijos draudimai pripažįsta ypatingybės sąvoką esant tik pasaulietišką. Daiktai, kuriuos magas pataria laikyti atskirai, yra būtent tie daiktai, kuriuos dėl jų ypatingų savybių pavojinga laikyti su kitais arba šalia. Jei magas ir prašo klientus laikytis atokiau nuo kai kurių sakralinių daiktų, tai tik iš pagarbos tiems daiktams ar iš baimės, kad jie gali virsti profaniškais; kadangi magija, kaip žinoma, gyvena iš profanacijų[4] tiktai siekdama laikinos naudos. Vienu žodžiu, tik religiniai draudimai yra kategoriški imperatyvai, o kiti – utilitarinės maksimos, pirminė higienos ir medicinos draudimų forma. Negalima be painiavos lygia greta ir net tokiu pat pavadinimu tyrinėti dvi tokias skirtingas faktų grupes. Tad mes čia apsiribosime tik religiniais draudimais[5].

[4] Žr. aukščiau, p. 47–48.

[5] Tai nereiškia, kad tarp religinių ir maginių draudimų nutrūkęs radikalus ryšys. Atvirkščiai, jis yra, jo tikroji prigimtis neaiški. Yra folklorinių draudimų, apie kuriuos dažniausiai sunku pasakyti, ar jie religiniai, ar maginiai. Juos atskirti taip pat būtina, nes magijos draudimus, mūsų galva, įmanoma suprasti tik susiejus su religiniais draudimais.

Tačiau ir religinius draudimus būtina iš naujo suskirstyti.

Vienų religinių draudimų tikslas – atskirti vienus nuo kitų sakralinius skirtingų rūšių daiktus. Pavyzdžiui, prisimename, kaip vakelburų gentyje pakyla, ant kurios guldomas mirusysis, turi būti surėsta tik iš medienos, išpjautos iš velionio fratrijoje augančių medžių; kitaip tariant, draudžiamas bet koks kontaktas tarp mirusiojo, kuris jau šventas, ir kitos fratrijos daiktų, kurie irgi šventi, tik kitaip. Beje, įnagiai, kuriais medžiojami žvėrys, negali būti daromi iš medžio, priklausančio tai pačiai socialinei grupei kaip ir žvėris[6]. Tačiau iš visų draudimų svarbiausi tie, kuriuos apžvelgsime kitame skyrelyje: jų tikslas – užkirsti kelią bet kokiam gryno sakralumo sąlyčiui su negrynu sakralumu, palaimingo sakralumo su pragaištingu sakralumu. Visi tie draudimai pasižymi viena bendra ypatybe: jie atsiranda ne todėl, kad vieni daiktai yra sakraliniai, kiti – ne, bet todėl, kad tarp sakralinių daiktų esama neatitikimo ir nesiderinimo. Taigi tie draudimai neturi nieko bendra su sakralumo idėjos esme. Jų laikymasis suteikia progą tik paskiriems, pavieniams ir kone išskirtiniams ritualams; bet tas laikymasis dar nėra įprasta prasme kultas, nes kultą pirmiausia sudaro nenutrūkstami ryšiai tarp to, kas profaniška, ir to, kas grynai sakralu.

Tačiau yra ir kita religinių draudimų sistema, kur kas platesnė ir reikšmingesnė; ji išskiria ne skirtingas sakralinių daiktų rūšis, o tai, kas sakralu, ir tai, kas profaniška. Ji tiesiogiai atsiradusi iš tos pačios sakralumo sąvokos ir apsiriboja sakralumą tik atspindėdama ir realizuodama. Tad ji suteikia medžiagą tikrajam kultui, tokiam, kuris sudaro visų kitų kultų pagrindą, nes tas draudimas tikinčiajam nurodo elgseną, nuo kurios jis niekuomet neturi nukrypti sąveikaudamas su sakralinėmis esybėmis. Tokį kultą vadiname negatyviuoju kultu. Taigi galime teigti, kad tie draudimai yra tikriausi religiniai draudimai[7]. Toliau tik apie juos ir kalbėsime.

[6] Žr. aukščiau, p. 163.

[7] Manome, jog nemaža draudimų, susijusių su sakraliniais daiktais, iš esmės reiškiasi sakralaus užgynimu profaniškam. Tai žmogaus amžiaus ar pakopos draudimai. Pavyzdžiui, Australijoje yra tokie sakraliniai valgiai,

Tačiau jie įgavę devynias galybes pavidalų. Štai pagrindiniai jų tipai, aptinkami Australijoje.

Pirmiausia paminėtini kontaktiniai draudimai: tai pirminiai tabu, kiti tėra atskiros jų atmainos. Jie grindžiami štai kokiu principu: profanas negali liesti sakralaus. Jau matėme, kaip neįšventintieji nieku gyvu negali čiupinėti čuringų ar *bull-roarers*. Jei suaugusieji ir gali tą daryti be suvaržymų, tai vien todėl, kad šią sakralinę savybę jiems suteikė įšventinimas. Kraujas, ypač tas, kuris liejasi per įšventinimo apeigas, jau turi religinės vertės[8]; jis jau priklauso draudimo sferai[9]. Tas pat ir su plaukais[10]. Mirusysis jau šventa būtybė, nes siela, teikusi kūnui gyvybę, su lavonu susiliejusi; todėl kartais leidžiama nešti mirusiojo palaikus tik apvyniotus medžio žieve[11]. Net toji vieta, kur mirė žmogus, turi būti apeinama, nes manoma, jog ten tebegyvena velionio siela. Štai kodėl stovykla paliekama ir persikeliama toliau nuo tos vietos[12]. Kai kuriais atvejais stovykla sugriaunama iki pamatų[13] ir į tas pačias vietas grįžtama tik po kurio laiko[14]. Pasitaiko, kad

kurie skirti tik įšventintiems. Bet ir tie valgiai ne visi vienodo sakralumo, ir tarp jų dar yra hierarchija. Antra vertus, ir įšventintieji ne visi lygūs. Visomis religinėmis teisėmis jie ima naudotis ne iš karto, bet žengia į sakralinių daiktų karaliją labai pamažu. Jie privalo palaipsniui pereiti virtinę jiems skirtų pakopų, vieną po kito ištverti specialius išbandymus ir ritualus; kol pasiekia aukščiausią, kartais gauna sugaišti ištisus mėnesius ar net metus. Kiekvienai pasiektai pakopai skiriamas ir atitinkamas maistas; žemesnės pakopos žmonės negali liesti valgio, kuris teisėtai priklauso aukštesnių pakopų žmonėms (žr. Mathew, *Ethnol. Notes* ir t. t., *loc. cit.*, p. 262 ir toliau; Langloh Parker, *The Euahlayi*, p. 23; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 611 ir toliau; *Nat. Tr.*, p. 470 ir toliau). Taigi sakralesnis atstumia ne tokį sakralų, o taip yra todėl, kad antrasis palyginti su pirmuoju yra profanas. Apskritai visi religiniai draudimai skirstomi į dvi kategorijas: sakralumo atskyrimas nuo profaniškumo ir grynojo sakralumo atskyrimas nuo negrynojo.

[8] Žr. aukščiau, p. 148.

[9] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 463.

[10] *Nat. Tr.*, p. 538; *North. Tr.*, p. 604.

[11] *North. Tr.*, p. 531.

[12] *North. Tr.*, p. 518-519; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 449.

[13] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498; Schulze, *loc. cit.*, p. 231.

[14] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 499.

apie mirštantį susidaro tarsi tuštuma: jis įtaisomas kiek įmanoma patogiau ir paliekamas[15].

Nepaprastai intymiu kontaktu laikomas valgymas. Iš čia atsiranda draudimas valgyti sakralinius gyvūnus ir augalus, ypač tuos, kurie laikomi totemais[16]. Tai laikoma tokia didele šventvagyste, kad draudimas taikomas net suaugusiems ar bent jau daugumai iš jų. Tik seniai pasiekia gana aukštą religinį rangą ir jiems tas draudimas ne visada galioja. Kartais toks draudimas būdavo aiškinamas mitine giminyste, jungiančia žmogų su tais gyvūnais, kurio vardu jis vadinasi: jie neva saugomi iš prielankumo savo giminaičiams[17]. Bet kadangi manoma, esą draudžiamos mėsos valgymas atneša ligą ir mirtį, matyt, draudimas nėra paprastas giminiško solidarumo jausmas. Vadinasi, veikia kitokios jėgos, panašios į tas, kurios visose religijose įsivaizduojamos kaip kovotojos su šventvagystėmis.

Beje, kai kurie valgiai profanui uždrausti dėl jų sakralumo, o kitas maistas, priešingai, šventumu pasižymintiems asmenims uždraustas dėl jo profaniškumo. Be to, dažnai specialiai nustatoma, kurių gyvūnų mėsą dera valgyti moterims; tariama, kad jie moteriškos prigimties, vadinasi, profaniški. Įšventintam jaunuoliui skiriamos ypač griežtos apeigos; suteikiant tas vertybes, kurios leistų įsiskverbti į sakralių daiktų pasaulį, iki tol jam uždraustą, virš jo sutelkiamos labai galingos religinės jėgos. Taigi jam suteikiama šventumo būsena, ir tas šventumas

[15] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 451.

[16] Valgio (alimentiniai) draudimai, susiję su toteminiais augalais ar gyvūnais, laikomi pačiais svarbiausiais, bet jie nėra vieninteliai. Matėme, kad kai kuris maistas uždraustas nepašvęstiems, nes laikomas sakraliniu. O šią ypatybę gali sukelti daugybė priežasčių. Pavyzdžiui, kaip matysime toliau, gyvūnai, kurie užsiropščia iki medžių viršūnių, laikomi sakraliniais todėl, kad jie atsiduria greta dangaus aukštybių, kur gyvena didysis dievas. Galimas daiktas, dėl įvairių priežasčių kai kurių gyvūnų mėsa specialiai laikoma seniams ir jie, jos valgę, pripažįstami šventais, kadangi šventumo savybių turėjo toji mėsa.

[17] Žr. Frazer, *Totemism*, p. 7.

atstumia toli nuo jo visa, kas profaniška. Jam draudžiama valgyti žvėrieną, nes ji esanti susijusi su moterimis[18].

Tačiau kontaktas gali užsimegzti ir kitaip, nebūtinai lytėjimu. Ryšys su daiktu atsiranda jau tada, kai į jį žiūrima: žvilgsnis yra ryšio nešėjas. Štai kodėl matyti sakralinius daiktus kai kuriais atvejais profanui draudžiama. Moteris į kulto reikmenis negali pažvelgti niekada, nebent kartais jai leidžiama dirstelėti akies krašteliu iš tolo[19]. Itin svarbių apeigų progomis kulto tarnų kūnai marginami totieminias piešiniais[20]. Per labai iškilmingus įšventinimo ritualus kai kurios gentys neleidžia matyti tos apeigų vietos[21] ne tik moterims, bet ir pačiam neofitui[22]. Viso ritualo sakralumas, savaime suprantama, glūdi asmenyje tų, kurie jam vadovauja arba kaip nors dalyvauja jame; todėl naujokas ir negali pakelti į juos akių, ir tas draudimas galioja net pasibaigus apeigoms[23]. Būna, kad reikalaujama vengti žiūrėti į numirėlį: todėl jo veidas uždengiamas taip, kad niekas negalėtų jo matyti[24].

Kitas būdas sąveikauti su žmogumi ar daiktais yra kalba. Ryšį užmezga net atodūsis – tas kažkas, kas išeina iš mūsų ir pasklinda aplinkui. Todėl profanams uždrausta kreiptis į šventas būtybes ar paprasčiausiai kalbėti jų akivaizdoje. Neofitas ne tik neturi teisės žiūrėti į apeigų vadovus ir dalyvius, jis su jais tegali susikalbėti ženklais; šis draudimas taip įsigalėjo, kad tapo

[18] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. – Apie vieną kontaktinį draudimą mes nieko negalime pasakyti, nes jo prigimtį nelengva apibūdinti. Tai lytinis kontaktas. Tam tikrais religiniais periodais vyrui draudžiama turėti santykių su moterimi (*North. Tr.*, p. 293, 295; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 397). Ar todėl, kad moteris profanė, ar todėl, kad lytinis aktas yra baimę keliantis aktas? Taip paprastai į šį klausimą neatsakysi. Mes jį atidedame, kaip ir visa, kas liečia santuokines ir lytines apeigas. Jos pernelyg artimai susijusios su santuokos ir šeimos problema, ir jų atskirti negalima.

[19] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 134; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 354.

[20] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 624.

[21] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 572.

[22] Howitt, *Ibid.*, p. 661.

[23] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 386; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 655, 665.

[24] Vimbajų gentyje (Howitt, *Ibid.*, p. 451).

pakeltas į specialaus ritualo lygį[25]. Paprastai aruntų gentyje per didžiausias apeigas tam tikrais momentais privalo įsivyrauti tyla[26]. Nutylama tada, kai išdėstomos čuringos; o jei ir kalbama, tai tik labai tyliai, puse lūpų[27]. Be sakralinių daiktų, dar yra ir žodžių, garsų, kurie pasižymi ta pačia ypatybe: jie negali nei rastis ant profano lūpų, nei liesti jų ausų. Yra tokių apeiginių giesmių, kurias išgirdusios moterys gali būti baudžiamos mirtimi[28]. Jos gali girdėti *bull-roarers*, bet tik iš toli. Tikrinis žmogaus vardas laikomas esminiu jį turinčio asmens elementu; sąmonėje glaudžiai susijęs su mintimi apie tą asmenį, jis siejasi ir su jausmais, kuriuos tas asmuo įkvepia. Taigi, jei žmogus šventas, vardas irgi šventas. Varamungų gentyje ypač garbinamas vienas totemas: tai mitinė gyvatė, vadinama *Wollunqua*. Jos vardas – tabu[29]. Tas pat ir su Bajamės, Daramuluno, Bunjilo vardais: nepašvęstiesiems jų vardų ezoterinė forma negali būti atskleista[30]. Gedulo metu neturi būti minimas mirusiojo vardas, nebent būtinai prireikus jį gali ištarti giminės, ir tai pašnibždomis[31]. Toks draudimas neretai iki gyvenimo galo užkraunamas našlėms ir artimiausiems velionio giminėms[32]. Kai kuriose tautose jis paliečia ne tik šeimą; visi, kurie turi tą patį vardą kaip ir velionis, privalo laikinai to vardo atsisakyti ir jį pakeisti kitu[33]. Negana to, giminės ir artimieji šnekėdami kartais visai išmeta kai kuriuos žodžius iš savo kalbos, veikiausiai todėl, kad juos tardavo velionis; tas žodžių spragas užkaišioja perifrazėmis ar skoliniais iš kokios svetimos tarmės[34]. Be viešojo, paprasto vardo, vyrai

[25] Howitt, *Ibid.*, p. 624, 661, 663, 667; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 221, 382 ir toliau; *North. Tr.*, p. 335, 344, 353, 369.

[26] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 221, 262, 288, 303, 367, 378, 380.

[27] *Ibid.*, p. 302.

[28] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 581.

[29] *North. Tr.*, p. 227.

[30] Žr. aukščiau, p. 322.

[31] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498; *North. Tr.*, p. 526; Taplin, *Narrinyeri*, p. 19.

[32] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 466, 469 ir toliau.

[33] Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes*, in Woods, p. 165.

[34] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 470.

turi dar kitą, laikomą slaptu: moterys ir vaikai jo nežino; kasdieniame gyvenime jo niekada neišgirsi. Mat jis religinis[35]. Pasitaiko net apeigų, kada privalu kalbėti specialia kalba, kuri bendraujant su profanais uždrausta. Taip užsimezgė sakralinė kalba[36].

Nuo profanų atskiriamos ne tik sakralinės būtybės, bet ir visa, kas tiesiogiai ar netiesiogiai liečia profaniškąjį gyvenimą, kas neturi painiotis religiniame gyvenime. Dažnai čiabuviui leidžiama dalyvauti rituale tik nuogai išsirengus[37]; tai išankstinis reikalavimas, ir čiabuviui tenka nusiimti visus įprastus papuošalus, net ir tuos, kuriuos jis labiausiai brangina ir su kuriais sunkiausiai skiriasi, nes jiems priskiria apsaugos nuo piktųjų jėgų savybes[38]. Jei ritualinis vaidmuo įpareigoja pasipuošti, tie papuošalai privalo būti specialiai pritaikyti konkrečiai aplinkybei; tai apeigų kostiumas, kitaip tariant, šventinis drabužis[39]. Ir kadangi tie pagražai yra sakraliniai vien todėl, kad buvo nešioti per šventas apeigas, profaniškuose santykiuose tuos drabužius vilkėti draudžiama; draudžiama užsidėti ir tuos papuošalus: pasibaigus apeigoms, jie apskritai užkasami po žeme ar sudeginami[40]; vyrai net privalo taip rūpestingai nusiprausti, kad ant kūno neliktų jokio pėdsako dėvėtų pašvitų[41].

Apskritai per religinio gyvenimo vyksmą įprasti kasdienio gyvenimo veiksmai draudžiami. Tarkim, valgymo veiksmas jau pats savaime profaniškas; kadangi jis kasdien kartojasi, iš esmės patenkina utilitarines ir materialines reikmes ir sudaro mūsų paprastos egzistencijos dalį[42]. Štai kodėl šis veiksmas religi-

[35] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 657; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 139; *North. Tr.*, p. 580 ir toliau.

[36] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 537.

[37] *Ibid.*, p. 544, 597, 614, 620.

[38] Pavyzdžiui, plaukus juosianti juostelė, kurią jis paprastai nešioja (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171).

[39] *Ibid.*, p. 624 ir toliau.

[40] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 556.

[41] *Ibid.*, p. 587.

[42] Kai valgomas maistas yra šventas, tas valgymo aktas tampa išties religinis. Tačiau pats savaime šis aktas yra toks profaniškas, kad sakralinio maisto valgyme visuomet yra ir profanacijos. Profanacija gali būti leista

nėse apeigose uždraustas. Kai viena toteminė grupė perduoda savo čuringas svetimam klanui, jų atnešimas ir padėjimas į ertnatulungą yra be galo iškilmingas ir visi, kurie dalyvauja tose apeigose, privalo būti nevalgę tiek, kiek jos trunka, o užsitęsia jos išties ilgai[43]; ta pati taisyklė galioja ir per ritualų iškilmes[44]; apie jas ir apie kai kuriuos įšventinimo momentus kalbėsime kitame skyriuje[45].

Dėl tos pačios priežasties per didžiąsias religines iškilmes laikinai nutraukiami visi darbai. Pasak Spencerio ir Gilleno[46], kuriuos jau esame citavę, australo gyvenimas yra iš dviejų labai skirtingų dalių: viena dalis skiriama medžioklei, žūklei, kariavimui, kita – kultui, ir abi veiklos formos viena kitą atmesdamos nesusisieja. Šiuo principu ir remiasi universali nedarbo religiniais motyvais institucija. Skiriamoji šventinių dienų savybė visose žinomose religijose yra darbo nutraukimas ar viešojo ir privataus gyvenimo sustabdymas, nes toks gyvenimas religiniu požiūriu betikslis. Tas poilsis nėra tiesiog laikinas atokvėpis po darbų, kurį žmogus gali sau leisti ir laisvai atsiduoti malonumams, o jų paprastai žada šventinės dienos; juk yra liūdnų švenčių, skirtų gedului ir atgailai, ir per jas lygiai taip pat privalu nedirbti. Priežastis ta, kad darbas – svarbi profaniškos veiklos forma: akivaizdus vienintelis jo tikslas – tenkinti laikinas gyvenimo reikmes; darbas sieja mus tik su paprastais, niekingais daiktais. Atvirkščiai, švenčių dienomis religinis gyvenimas pasiekia išskirtinio intensyvumo laipsnį. Taigi kontrastas tarp šių dviejų egzistencijos rūšių čia ypač ryškus, todėl joms ir nelemta būti

arba net privaloma, bet, kaip matysime toliau, su sąlyga, kad ji sektų paskui ritualus arba kad ją lydėtų ritualai, kurie profanaciją sušvelnintų ar atpirktų. Tokių ritualų buvimas rodo, kad iš esmės sakralinis daiktas nesiderina su valgymo aktu.

[43] *North. Tr.*, p. 263.

[44] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 171.

[45] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674. Galbūt draudimas kalbėti per didžiąsias religines iškilmes iš dalies atsiradęs dėl tų pačių priežasčių. Kalbame, o ypač garsiai, kasdieniame gyenime. Taigi religiniame gyvenime turime tylėti ar kalbėti labai tyliai. Panašiu motyvu galima grįsti ir valgio draudimus (žr. aukščiau, p. 139).

[46] *North. Tr.*, p. 33.

šalimais. Žmogus negali artimiau bendrauti su dievu, jei dar yra paženklintas profaniško gyvenimo pėdsako. Ir jis jau nebegali grįžti prie savo įprastų užsiėmimų tuo atveju, jei per ritualą tapo ką tik įšventintas. Nedarbas ritualiniais motyvais tėra atskiras bendro sakralumo ir profaniškumo nesiderinimo atvejis: tai draudimo rezultatas.

Nesame užsibrėžę čia išvardyti visas draudimų rūšis, tegu pastebėtas vien australų religijose. Draudimo sistema, kaip ir pati sakralumo samprata, kuria ji remiasi, išsirutulioja į pačius įvairiausius santykius, ji tyčia naudojama utilitariniams tikslams[47]. Tačiau kad ir kokia ji būtų kompleksinė, pagaliau atsiremia į du pagrindinius draudimus, kurie ją reziumuoja ir valdo.

Pirmiausia religinis gyenimas negali būti vienoje erdvėje su profanišku gyvenimu. Kad galėtų plėtotis, jam reikia parūpinti specialų plotą, kur profaniškam gyvenimui jau nėra vietos. Taip iškyla šventovės ir šventyklos: tai erdvės dalys, skirtos šventenybėms ir šventiesiems, nes jie tegali įsikurti tik visiškai prie jų

[47] Kadangi kiekvieno žmogaus viduje slypi sakralumo pradas, siela, individas iš pat pradžių jautėsi apsuptas draudimų, nes siela ir yra pirmoji moralinių draudimų forma, ji šiandien izoliuoja ir saugo žmogų. Kaip tik todėl ir aukos kūnas laikomas žudikui pavojingu ir jam uždraustas (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 492). Šios kilmės draudimai dažnai individams taikomi kaip būdas išskirti kai kuriuos daiktus iš bendro naudojimo ir suteikti jiems nuosavybės teisę. „Žmogus išeina iš stovyklos, ten palikdamas ginklus, maistą ir t. t., – teigia Rothas, kalbėdamas apie Rivière Palmer gentis (Šiaurės Kvinslendo). – Jei jis šlapinasi netoli paliktų daiktų, jie virsta *tami* (tabu ekvivalentas) ir vyras gali būti ramus: grįžęs ras daiktus nepaliestus" (*North. Queensland Ethnography*, in *Records of the Australian Museum*, Vol. II, Nr. 2, p. 75). Mat manoma, jog šlapimas, kaip ir kraujas, turi kažkokios sakralinės galios, būdingos individui, ir toji galia neleidžia prisiartinti svetimam. Dėl tos pačios priežasties kalba irgi gali tapti to poveikio laidininku; štai kodėl galima uždrausti prisiartinti prie paliktų daiktų paprasčiausiu žodiniu pareiškimu. Beje, ši galia kurti draudimus skiriasi – nelygu individai. Kuo daugiau jie turi sakralumo, tuo toji galia stipresnė. Tai mažne grynai vyrų privilegija (Rothas mini vienintelį tabu atvejį, paskirtą ne vyro, o moters); ta privilegija uoliai naudojasi vadai ir seniai, monopolizuodami jiems patinkančius daiktus (Roth, *Ibid.*, p. 77). Kaip tik taip religinis draudimas virsta nuosavybės teise ir administraciniu potvarkiu.

reikmių priderintame nustatyto spindulio plote. Toks įsikūrimas religiniam gyvenimui tiek būtinas, kad be jo neapsieina net paties žemiausio lygmens religijos. Ertnatulunga – vieta, kur padedamos čuringos, ir yra tokia šventykla. Todėl nepašvęstiesiems užginta prie jos net prisiartinti. Ten draudžiamas bet koks profaniškas užsiėmimas. Vėliau matysime, kad, be minėtųjų, dar yra sakralinių vietų, kur atliekamos svarbiausios apeigos[48].

Religinis ir profaniškas gyvenimas negali kartu būti ir tose pačiose laiko atkarpose. Taigi pirmajam būtina nustatyti dienas ar ištisus periodus, kur nebūtų vietos jokiems profaniškiems užsiėmimams. Štai šitaip atsirado šventės. Nerasime nė vienos religijos, vadinasi, nė vienos bendruomenės, kuri nepripažintų ir nepraktikuotų šito laiko skyrimo į dvi aiškiai kitoniškas dalis, viena su kita besikaitaliojančias – nelygu kaip įvairuoja tautų ir civilizacijų gyvenimo nuostatos; kaip jau minėjome, labai galimas daiktas, kad tokios kaitos būtinumas žmonėms davė mintį įvesti į laiko tęstinumą ir vientisumą skirtybes ir diferenciacijas, kurių paprastai jis neturi[49]. Be abejo, veik neįmanoma, kad religinis gyvenimas kada nors galėtų hermetiškai susikoncentruoti numatytose erdvės ir laiko apybrėžose; jis neišvengiamai prasismelks ir už jų. Juk sakralinių daiktų visuomet randama ir už šventyklos ribų, ir yra ritualų, kurie gali būti atliekami ir darbo dienomis. Tik tie sakraliniai daiktai tėra antraeiliai, o tie ritualai – menkesnės svarbos. Vis vien vyraujanti šios organizacijos savybė ir toliau lieka koncentracija. Tačiau ji pilnutinai pasireiškia viešajame kulte, nes šios apeigos tegali būti atliekamos tik bendrai. O asmeninis, individualus kultas yra vienintelis, kuris atsiduria gana arti pasaulietinio gyvenimo. Todėl šios dvi viena paskui kitą einančios žmogaus gyvenimo fazės didžiausią intensyvumą pasiekia žemesnio išsivystymo lygmens visuomenėse, tokiose kaip Australijos gentys; mat šičia individualus kultas labiausiai išlikęs rudimentinis[50].

[48] Žr. toliau, sk. II.

[49] Žr. aukščiau, p. 14.

[50] Žr. aukščiau, p. 243.

II

Iki šiol negatyvųjį kultą aiškinome kaip susilaikymų sistemą. Taigi, atrodytų, jo paskirtis ne stimuliuoti, žvalinti, o slopinti veikmę. Bet toks netikėtas slopinimo efektas religinei ir dvasinei individo prigimčiai daro pozityvų neginčijamos svarbos poveikį.

Barjeras, skiriantis sakralumą ir profaniškumą, žmogui trukdo glaudžiai susieti save su sakraliniais daiktais, ir jam tenka atsisakyti visko, kas jame yra profaniška. Jis tegali pradėti religinį gyvenimą kiek intensyviau tik tada, kai daugmaž visiškai pasitraukia iš pasaulietinio gyvenimo. Taigi negatyvusis kultas viena prasme yra būdas pasiekti tikslą: jis yra sąlyga priartėti prie pozityviojo kulto. O šis ne tik apsaugo sakralines būtybes nuo šiurkščių, vulgarių kontaktų, bet veikia ir patį tikintįjį, į gera keisdamas jo būklę. Žmogus, paklusęs nurodytiems draudimams, nelieka toks pat kaip anksčiau. Anksčiau jis buvo vienas iš daugelio ir todėl privalėjo laikytis atstu nuo religinių jėgų. Dabar jis jau atsiduria viename lygmenyje su jomis; prie sakralumo priartėja vien todėl, kad nutolo nuo profaniškumo; jis apsivalė ir tapo pašventintas vien todėl, kad pasitraukė nuo žemų ir trivialių dalykų, kurie slėgė jo prigimtį. Taigi negatyvusis ritualas taip pat kaip pozityvusis teikia veiksmingų galių; negatyvieji ritualai, kaip ir pozityvieji, gali padėti pakelti individų religinį tonusą. Kaip buvo teisingai pastebėta, bet kurios svarbos religinėse apeigose gali dalyvauti tik tas, kuris buvo iš anksto įšventintas ir palengva vedamas į sakralinį pasaulį[51]. Tam gali pasitarnauti patepimai, apsivalymai, palaiminimai, vienu žodžiu, visos iš esmės pozityvios procedūros; bet to paties pasiekiama ir pasninkavimu, budėjimu, atsiskyrėliškumu ir tylėjimu, taip sakant, ritualine abstinencija, kuri yra ne kas kita, o nustatytų draudimų taikymas.

Kai paskiri negatyvieji ritualai atliekami izoliuotai, jų pozityvus poveikis paprastai per daug blankus, kad būtų labiau pastebimas. Užtat kai virš vienos galvos sutelkiama ištisa draudimų sistema, jų poveikis akumuliuojasi ir darosi ryškus. Lygiai

[51] Žr. Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice in Mélanges d'histoire des religions*, p. 22 ir toliau.

taip esti Australijoje per įšventinimo iškilmes. Neofitas verčiamas paklusti begalei negatyviųjų ritualų. Jis privalo pasitraukti iš bendruomenės, kurioje iki šiolei gyveno, ir mažne visai palikti žmones. Jam draudžiama ne tik matyti moteris ir nepašvęstuosius[52], jis apskritai eina gyventi į brūzgynus, toli nuo saviškių, telydimas kelių senių, paskirtų būti jo krikštatėviais[53]. Miškas taip palankiai vertinamas kaip prigimtinė aplinka, kad žodis, kuriuo kai kuriose gentyse įvardijamas įšventinimas, reiškia *tas, kuris yra iš miško*[54]. Dėl tos pačios priežasties per įšventinimo apeigas naujokas puošiamas medžių lapais[55]. Taip eina mėnesiai[56], jų slinktį kartkartėmis pertraukia ritualai, kur naujokas privalo dalyvauti. Šį laiką jis skiria visų rūšių abstinencijai. Jam draudžiama daugelis valgių; leidžiama tik griežtai nustatytas kiekis maisto, tiek, kiek reikia gyvybei palaikyti[57]; dažnai jam skiriamas labai griežtas pasninkas[58]; arba jis verčiamas valgyti kokį nors patį šlykščiausią maistą[59]. Valgydamas negali maisto liesti rankomis; jį jam deda į burną jo krikštatėviai[60]. Tam tikrais atvejais savo varganą valgį turi užsidirbti elgetaudamas[61]. Miegoti irgi jis tegali tiek, kiek reikia poilsio gyvasčiai palaikyti[62]. Prabilti jam leidžiama tik tada, kai į jį kreipiasi ir ko nors klausia, o šiaip savo norus jis tegali reikšti ženklais[63]. Jam draudžiama

[52] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 560, 657, 659, 661. Ant jo negali kristi net moters šešėlis (*Ibid.*, p. 633). To, ką jis liečia, negali liesti moteris (*Ibid.*, p. 621).

[53] *Ibid.*, p. 561, 563, 670-671; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 223; *North. Tr.*, p. 340, 342.

[54] Kurnajai jį vadina Jerael, juinai, volgatai – Kuringala (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 581, 617).

[55] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 348.

[56] Howitt, p. 561.

[57] *Ibid.*, p. 633, 538, 560.

[58] *Ibid.*, p. 674; Langloh Parker, *The Euahlayi*, p. 75.

[59] Ridley, *Kamilaroi*, p. 154.

[60] Howitt, p. 563.

[61] *Ibid.*, p. 611.

[62] *Ibid.*, p. 549, 674.

[63] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 580, 596, 604, 668, 670; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 223, 351.

bet kuri pramoga[64]. Nevalia praustis[65], kartais nevalia ir judėti. Tik gulėti išsitiesus ant žemės nė nekrustelint[66], nuogut nuogutėliam[67]. O tų visų draudimų rezultatas – nustatyti radikalų įšventinamojo būklės pakitimą. Prieš įšventinimą jis gyveno su moterimis ir nebūdavo priimamas į kulto apeigas. Nuo šiol jis priimamas į vyrų bendriją, jau dalyvauja ritualuose ir yra pats įgijęs sakralumo savybę. Metamorfozė tokia užbaigta, kad dažnai suvokiama kaip antrasis gimimas. Įsivaizduojama, kad jaunuolis, buvęs profanas, mirė, kad jį nužudė ir nusinešė įšventinimo dievas, Bunjilas, Bajamė ar Daramulunas, ir daugiau jo nebebus, o jo vietoje stojo visai kitas individas[68]. Taigi čia negatyvieji ritualai iš gyvenimo perėmę pozityvius padarinius. Žinoma, mes neketiname tvirtinti, kad tokią ženklią transformaciją atlieka jie vieni, bet jie neginčijamai daugiausia prie to prisideda.

Šie faktai padeda suprasti, kas yra asketizmas, kokią jis užima vietą religiniame gyvenime ir iš kur plaukia tos dorybės, kurios jam dažniausiai priskiriamos. Iš tikrųjų, bet kurio draudimo laikymasis turi bent kiek asketizmo. Susilaikydamas nuo kurio nors daikto, kuris gali duoti naudos, arba nuo kurios nors veiklos formos, kuri yra įprastinė ir turi patenkinti kurią nors žmogaus reikmę, jis neabejotinai pasmerkia savo nepatogumams ir nepritekliams. Gana, kad šios praktikos plėstųsi ir virstų gyvenimo tvarkos pagrindu, ir jau tokį gyvenimą galime laikyti grynu asketizmu. Paprastai negatyvusis kultas tarnauja tik įšventinimui ir pozityviojo kulto parengimui. Tačiau kartais jis peržengia šios subordinacijos ribas ir iškyla į pirmą planą, draudimų sistema tiek išsiplečia ir padidėja, kad užvaldo visą egzistenciją. Taip atsiranda sisteminis asketizmas, kuris yra ne kas kita, o negatyviojo kulto hipertrofija. Specialios dorybės, kurios neva suteikiamos, tėra išplėstas pavidalas tų dorybių, kurias – ne taip stipriai – suteikia bet kurio draudimo praktika. Jų

[64] Howitt, p. 567.

[65] *Ibid.*, p. 557.

[66] *Ibid.*, p. 604; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 351.

[67] Howitt, p. 611.

[68] *Ibid.*, p. 589.

prigimtis ta pati, nes visos jos remiasi principu, jog šventas daraisi vien dėl pastangų atsiskirti nuo profaniškumo. Grynu asketu galima pavadinti žmogų, kuris pakyla aukščiau kitų žmonių ir kuris įgyja ypatingo šventumo pasninkavimu, budėjimais, atsiskyrėliškumu ir tylėjimu, žodžiu sakant, daugiau atsižadėjimais negu pozityvaus pamaldumo veiksmais (aukomis, maldomis ir t. t.). Antra vertus, istorija rodo, kokio religinio prestižo galima pasiekti einant šiuo keliu: šventasis budistas iš esmės yra asketas ir jis prilygsta dievams ar net pranoksta juos.

Vadinasi, asketizmas nėra, kaip galėtų atrodyti, retas, išskirtinis ir veik nenormalus religinio gyenimo padarinys; priešingai, tai esminis elementas. Jo užuomazga slypi kiekvienoje religijoje, juk nerastume nė vienos religijos, kuri neturėtų draudimų sistemos. Vienintelis skirtumas šiuo atžvilgiu pastebimas kultuose: čia ši užuomazga daugiau ar mažiau išsiplėtojusi. Dar derėtų pridurti, kad visuose kultuose toji plėtotė veikiausiai įgyja, bent jau laikinai, būdingus grynojo asketizmo bruožus. Daugiausia tai vyksta tam tikrais kritiniais periodais, kai per palyginti trumpą laiką subjektui būtina sukelti rimtus vidinius pokyčius. Tuomet jis staigiai prievarta atskiriamas nuo viso profaniško pasaulio ir šitokiu būdu greičiau įvedamas į sakralinių daiktų ratą, privalo su jais kontaktuoti; tas atskyrimas būtinai lydimas daugybės susilaikymų, ypatingo draudimų sistemos sustiprėjimo. Būtent šitai galima pastebėti Australijos gentyse per įšventinimą. Kad jaunuoliai virstų vyrais, jie privalo gyventi kaip asketai. Mrs. Parker labai pagrįstai juos vadina Bajamės vienuoliais[69].

[69] Šias asketizmo praktikas galima sugretinti su tomis, kurios esti per mago įšventinimą. Visai kaip jaunasis neofitas, mago mokinys turi iškęsti daugybę draudimų, kurių laikymasis jam žada suteikti specifinių galių (žr. *Origine des pouvoirs magiques* Huberto ir Mausso knygoje *Mélanges d'histoire des religions*, p. 171, 173, 176). Tas pat taikoma ir sužadėtiniams jų vestuvių išvakarėse ar rytojaus dieną jau susituokus (sužadėtinių ir jaunavedžių tabu); vedybos – ne mažiau rimtas socialinės padėties pakitimas. Mes tik glaustai paminėsime tuos faktus, ilgiau prie jų nestabtelėdami, nes pirmieji liečia magiją, kurios čia neaptarinėsime, o antrieji susiję su visuma juridinių ir religinių taisyklių lyčių klausimais ir juos tirti įmanoma tik drauge su kitomis pirmykštės santuokinės moralės taisyklėmis.

Tačiau atsižadėjimai ir praradimai verčia kentėti. Visomis savo kūno skaidulomis mes laikomės įsitvėrę profaniškojo pasaulio; mes artimai su juo susiję, mūsų gyvenimas jo valioje. Jis ne tik natūrali mūsų veiklos vieta; mes juo persisunkę. Jis – mūsų pačių dalis. Taigi mums sunku nuo jo atsiskirti nepažeidžiant savo prigimties, skausmingai neužgaunant savo instinktų. Kitaip tariant, negatyvusis kultas negali gyvuoti neversdamas kentėti. Ir skausmas – būtina jo sąlyga. Galų gale pats jis imtas laikyti tarsi ritualo rūšimi; jame pradėta matyti malonę, kurios reikia ieškoti ir ją žadinti, net dirbtinai, nes jis teikia tokių galių ir privilegijų, kurias duoda draudimų sistemos, o skausmas ir yra jų natūralus palydovas. Preussas, kiek mums žinoma, pirmasis išaiškino, kokį poveikį religijai turi skausmas paties žemiausio išsivystymo lygmens bendruomenėse[70]. Arapahai, ugdydami atsparumą mūšių pavojams, skiria sau kankinimus; indėnai Storieji Pilvai karo žygių išvakarėse pasmerkia save žiaurioms kančioms; hupiai, norėdami užsitikrinti savo užmojų sėkmę, plaukioja po ledinį upės vandenį ir paskui kiek gali ilgiau guli ant kranto; karajai, grūdindami savo raumenis, kartkartėmis išspaudžia kraujo iš rankų ir kojų išdraskydami odą žuvų dantų kapštikliais. Dallmannhafeno žmonės (Imperatoriaus Gijomo Žemė Naujojoje Gvinėjoje) kovoja su savo moterų nevaisingumu įrėždami joms kraujuojančius pjūvius viršutinėje šlaunų dalyje[71].

[70] Preussas, teisybė, interpretuodamas šiuos faktus teigia, jog skausmas – būdas padidinti magišką vyro jėgą (*die menschliche Zauberkraft*); iš tokio pasakymo atrodytų, kad kančia – magijos, o ne religijos ritualas. Tačiau, kaip jau sakėme, Preussas visas neįvardytas beasmenes jėgas vadina magiškomis jėgomis, nesvarbu kam jos priklausytų – magijai ar religijai. Be abejo, tam tikri kankinimai tarnauja magų formavimui, bet daugelis jo aprašytųjų sudaro grynai religinių apeigų dalį, vadinasi, jų tikslas – pakeisti religinę individų padėtį.

[71] Preuss, *Der Ursprung der Religion und der Kunst, Globus*, LXXXVII, p. 309-400. Preussas prie tų pačių ritualų prideda nemaža visai kitokių, kaip antai kraujo nuleidimas, kurie veiksmingi dėl kraujui priskirtų pozityvių savybių, o ne dėl kentėjimų, kuriuos tenka per tą procedūrą ištverti. Mes išskiriame tik tuos faktus, kur skausmas – esminis ritualo elementas ir jo efektyvumo priežastis.

Tačiau panašių faktų galima rasti ir Australijoje, ypač per įšventinimo apeigas. Šia proga dauguma atliekamų ritualų kaip tik ir yra sistemingas tam tikrų kančių skyrimas neofitui, atseit per kančias pakis jo padėtis ir jis įgis būdingas vyro savybes. Pavyzdžiu, larakjų gentyje jaunuoliams gyvenant atsiskyrus girioje jų krikštatėviai ir prižiūrėtojai be jokio išankstinio perspėjimo ir be jokios priežasties juos nuolatos muša[72]. Urabunų gentyje nustatytu momentu naujokas paguldomas kniūbsčias ant žemės. Visi ten esantys vyrai jį negailestingai pliekia; paskui nugaroje, abipus stuburo, daro visą seriją pjūvių – nuo keturių iki aštuonių ir dar vieną per pakaušio vidurį[73]. Aruntų genties pirmąjį įšventinimo ritualą sudaro valdinio mėtymas į viršų; vyrai jį išmeta į orą, krintantį sugauna ir vėl meta[74]. Šioje gentyje toms ilgoms įšventinimo apeigoms baigiantis jaunuolis turi atsigulti ant lapų patalo, po kuriuo paberta degančių žarijų, ir tokiame deginančiame karštyje ir kvapą gniaužiančiuose dūmuose gulėti nejudėdamas[75]. Urabunų gentyje yra panašus ritualas, bet ten tas nelaimėlis, gulintis tokioje varganoje padėtyje, dar vanojamas per nugarą[76]. Apskritai visi tie išbandymai, kuriems jaunuolis pasmerkiamas, taip jį paveikia, kad paleistas grįžti į įprastą

[72] *North. Tr.*, p. 331-332.

[73] *Ibid.*, p. 335. Panašią praktiką randame ir djerių gentyje (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 658 ir toliau).

[74] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 214 ir toliau. – Šis pavyzdys rodo, kad įšventinimo ritualai kartais virsta beprasmiu kamavimu. Iš tikrųjų tas kamavimas ir yra tikroji socialinė institucija, kuri spontaniškai atsiranda kaskart, kai dvi savo moraline ir socialine padėtimi skirtingos grupės artimai kontaktuoja. Tuomet tasai, kuris laiko save pranašesniu už kitą, priešinasi naujų atėjūnų įsibrovimui: jis stoja prieš juos parodydamas savo viršenybę. Šia reakcija, kuri vyksta savaime ir įgyja žiauresnio ar ne tokio žiauraus elgesio formą, siekiama palenkti individus naujajai egzistencijai ir padėti jiems apsiprasti naujoje aplinkoje. Taigi tai lyg įšventinimas. Kita vertus, galima sakyti, kad įšventinimas – irgi beprasmio kamavimo, kančios rūšis. Senolių grupė savo religinėmis ir moralinėmis vertybėmis yra aukštesnė už jaunuolių grupę, tačiau pirmoji turi supanašėti su antrąja. Taigi beprasmėms patyčioms čia suteiktos visos sąlygos.

[75] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 372.

[76] *Ibid.*, p. 335.

gyvenimą jis atrodo išties apgailėtinai ir jaučiasi nelyg pritrenktas[77]. Beje, visos tos praktikos kartais pateikiamos kaip ordalijos, turinčios išbandyti neofito drąsą ir nustatyti, ar jis vertas būti priimtas į religinę bendruomenę[78]. Tačiau iš tikrųjų bandomoji ritualo funkcija tėra kita jo veiksmingumo pusė. Ritualo atlikimo būdo veiksmingumą įrodo paties ritualo veiksmingumas, tai yra kad jis suteikia tas savybes, kurios sudaro jo prasmę.

Kitais atvejais ritualinį smurtą patiria ne visas kūnas, o kankinamas kuris nors organas ar atskiras audinys, ir šitokio smurto tikslas – stimuliuoti vitališkumą. Aruntai, varamungai ir daugelis kitų genčių[79] tam tikru įšventinimo momentu specialiai paskiria asmenis, kurie turi įkąsti naujokui į galvos odą. Operacija tokia skausminga, kad vargšas paprastai negali jos iškęsti nešaukęs. O ši procedūra skirta padėti geriau augti plaukams[80]. Tas pat daroma ir dėl barzdos augimo. Kitose gentyse Howittas pastebi plaukų rovimo ritualą, kurio prasmė turėtų būti ta pati[81]. Anot Eylmanno, aruntų ir kaitišų genčių vyrai ir moterys ugnyje įkaitintais pagaliukais išdegina rankose žaizdeles, kad gebėtų išskelti ugnį arba kad įgytų reikiamos jėgos nešioti sunkius glėbius malkų[82]. Pasak to paties stebėtojo, varamungų merginos viena ranka nupjauna antrosios rankos smiliaus trečią narelį, manydamos, jog šitaip pirštas lengviau iškapstys jamsus[83].

Visai įtikėtina, kad dėl panašaus poveikio kartais būdavo raunami dantys. Šiaip ar taip, neabejotina, kad ypač žiauriais genitalijų apipjaustymo ir tatuiravimo ritualais siekiama suteikti joms ypatingų galių. Jaunuoliui leidžiama vesti tik po šitų procedūrų; taigi manoma jį įgijus ypatingų vertybių. Toks įšventinimas *sui generis* būtinai reikalingas todėl, kad žemesnio išsivystymo lygmens bendruomenėse dviejų lyčių sąjunga paženklinama

[77] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675.

[78] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 569, 604.

[79] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 251; *North. Tr.*, p. 341, 352.

[80] Todėl varamungų gentyje tą operaciją privalo atlikti valdiniai, turintys ypač gražius plaukus.

[81] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 675; turimos galvoje Žemutinio Darlingo gentys.

[82] Eylmann, *Op. cit.*, p. 212.

[83] *Ibid.*

religine žyme. Tikima, jog santuoka pažadina baisias jėgas, su kuriomis pavojinga susidurti, nebent žmogus ritualinėmis apeigomis įgytų reikiamą imunitetą[84]: štai kodėl taikoma ištisa serija apeigų – pozityvių ir negatyvių; apipjaustymas ir tatuiravimas tėra įžanga. Skausmingai žalojant lyties organą, jam neva suteikiama sakralumo savybė, nes tuo žalojimu jis priverčiamas priešintis taip pat sakralinėms jėgoms, prieš kurias antraip jis negalėtų stoti.

Šio darbo pradžioje sakėme, kad visi pagrindiniai mąstymo ir religinio gyvenimo elementai, bent jau jų užuomazgos, pastebimi pačiose primityviausiose religijose: aukščiau minėti faktai šį tvirtinimą pagrindžia. Jei kuris tikėjimas laikomas būdingu naujausioms ir idealistiškiausioms religijoms, jis būtinai priskiria skausmui šventumo galią. O tas pats tikėjimas sudaro pagrindą ritualų, kuriuos ką tik aprašėme. Be abejonės, jis paplitęs nevienodai – nelygu kaip buvo vertinamas atskirais istoriniais tarpsniais. Krikščionis mano, kad kančia veikia jo sielą: ji ją nuskaidrina, daro kilnią, sudvasina. Australo įsitikinimu, skausmas veikia kūną; jis sužadina vitalinę energiją; jis užaugina barzdą ir plaukus, jis sukietina galūnes. Bet ir vienu, ir kitu atveju principas lieka tas pats. Ir vienur, ir kitur tikima, kad skausmas yra ypatingų jėgų žadintojas. Ir toks tikėjimas ne be pagrindo. Iš tiesų, tas būdas, kuriuo žmogus niekina skausmą, geriausiai išreiškia jo didybę. Niekada jis su didesniu spindesiu nepakyla aukščiau savęs paties kaip tada, kai sutramdo savo prigimtį ir priverčia ją pasukti keliu, priešingu tam, kurį jinai pasirinktų savaime. Tuo jis išsiskiria iš visų kitų būtybių, kurios aklai eina ten, kur jų laukia malonumai; tuo jis pasaulyje užima atskirą vietą. Skausmas – ženklas, kad kai kurie ryšiai, žmogų siejantys su profaniška aplinka, nutrūksta; jis liudija, kad žmogus iš dalies laisvas nuo šios aplinkos, todėl skausmas ir vertinamas kaip išsilaisvinimo būdas. Todėl tasai, kuris šitokiu būdu tampa išlaisvintas, nėra grynos iliuzijos auka, ir kai jis mano turįs galių valdyti daiktus, jis iš tiesų yra pakilęs aukščiau jų jau vien todėl, kad jų atsisakė. Jis stipresnis nei gamta, nes jis ją nutildė.

[84] Pastabas šiuo klausimu rasime mūsų pranešime apie *Prohibition de l'inceste et ses origines* („Kraujomaišos uždraudimas ir jo ištakos") (*Année Sociologique*, I, p. 4 ir toliau) ir Crawley, *Mystic Rose*, p. 37 ir toliau.

Beje, tai nereiškia, jog ši savybė teturi estetinę vertę: jos prielaida yra visas religinis gyvenimas. Jokia auka ir dovana neįmanoma be praradimų, juos patiria kiekvienas tikintysis. Net kai ritualai nereikalauja iš jo materialinių prievolių, jie iš jo atima laiką ir jėgas. Tarnaujant dievams reikia užsimiršti; kad suteiktum savo gyvenime deramą vietą dievams, reikia atsižadėti savo profaniškų interesų. Taigi pozityvusis kultas tegalimas tada, kai žmogus patraukiamas į pasiaukojimą ir savimaršą, į nutolimą nuo paties savęs, vadinasi, į kančią. Jis neturi jos bijoti: jis net turi ją bent kiek mylėti, nes tik tada galės džiaugsmingai atlikti savo pareigą. Bet tam padaryti reikia įgūdžių; štai čia ir pasitarnauja asketizmo praktikos. Jų paskirtos kančios nėra nepagrįsti ir nereikalingi žiaurumai; tai privaloma mokykla, kur žmogus susiformuoja ir užsigrūdina, kur jis įgyja nesavanaudiškumo ir ištvermės, be kurių negali būti religijos. Ir kad toks tikslas būtų pasiektas, gerai, kai asketizmo idealas įsikūnija ypatinguose asmenyse, kurių priedermė perteikti vos ne perdedant tą ritualinio gyvenimo pusę; jie yra nelyginant gyvi pavyzdžiai, raginantys stengtis. Toks yra istorinis didžiųjų asketų vaidmuo. Kai smulkiau panagrinėji jų elgseną, kyla klausimas: kokia gi iš to nauda? Ir apstulbsti, kokia perdėta toji panieka, kurią jie reiškia viskam, kas taip traukia žmones. Bet tie kraštutinumai būtini, jie palaiko tikinčiųjų pasibjaurėjimą lengvu gyvenimu ir paprastais malonumais. Kad minia užsibrėžtų tikslą ne mažesnį, nei ji gali pasiekti, išrinktieji juk privalo užsibrėžti aukštesnį, nei galėtų pasiekti. Kad išsilaikytų deramas vidurkis, keletas kitų turi jį peržengti.

Tačiau asketizmas tarnauja ne tik religijos tikslams. Čia, kaip ir kitur, religiniai interesai tėra simbolinė socialinių ir moralinių interesų forma. Idealiosios būtybės, kurioms skiriami kultai, nėra vienintelės, reikalaujančios iš savo tarnų tam tikros paniekos skausmui: pati bendruomenė gali gyventi tik tokia kaina. Išaukštindamas žmogaus jėgas, asketizmas dažnai itin žiaurus individams: reikalauja iš jų nuolatinių aukų; jis be atvangos prievartauja mūsų natūralius norus, nes iškelia mus aukščiau mūsų pačių. Ir kad tesėtume jam savo pareigą, privalome, kartais eidami prieš savo instinktus, išmokti smurto, prireikus atgaivinti prigimties polinkus. Taigi asketizmas neatskiriamas nuo socialinio

gyvenimo, jam lemta pergyventi visas mitologijas ir visas dogmas; jis sudaro bet kurios humanistinės kultūros dalį. Iš esmės būtent jis yra egzistencijos prasmė ir pateisinimas to, ko mokė visų laikų religijos.

III

Nustatę, kokia draudimų sistemos esmė ir kokios jų negatyvios ir pozityvios funkcijos, dabar turime ištirti, dėl kokių priežasčių ji atsirado.

Logiškai ši sistema glūdi jau pačioje sakralumo sampratoje. Visa, kas yra sakralu, jau verta pagarbos, o tasai, kuris jaučia pagarbą, ją išreiškia atsižadėjimo veiksmais. Iš tikrųjų, gerbiama būtybė sąmonėje visuomet iškyla vaizdiniu, kuris dėl žadinamų emocijų yra prisodrintas stiprios mentalinės energijos; todėl tas vaizdinys toks stiprus, kad gali nublokšti toli į šalį bet kurį kitą visiškai ar iš dalies jį neigiantį vaizdinį. Beje, sakralinį pasaulį su profaniškuoju jungia antagonizmo saitai. Jie abu atitinka du gyvenimo pavidalus, kurie nesiderina ar bent jau negali lygia greta taip intensyviai gyvuoti. Mes negalime tuo pačiu metu ir visiškai priklausyti idealioms būtybėms, kurių šaukiamasi per kulto apeigas, ir kartu priklausyti patys sau ir savo aiškiems interesams; visiškai priklausyti bendruomenei ir visiškai – savo egoizmui. Tai dvi sąmonės būsenų sistemos, kurios yra orientuotos ir kurios orientuoja mūsų elgesį dviem priešingom linkmėm. Tasai, kuris pasižymi didesne poveikio galia, turi stengtis kitą išstumti iš sąmonės. Kai mes mąstome apie šventus dalykus, idėja apie kokį profanišką objektą negali sąmonėje nesusidurti su pasipriešinimu; kažkas mūsų viduje priešinasi ir nenori, kad toji idėja įsitvirtintų. Tokios kaimynystės nepakenčia būtent sakralumo vaizdinys. Bet toks psichinio pobūdžio antagonizmas, toks idėjų abipusis šalinimas savaime turi pereiti į atitinkamą daiktų šalinimą. Kad idėjos negalėtų koegzistuoti, turi nesiliesti ir daiktai, jokiais saitais nebūti susiję. Toks yra ir paties draudimo principas.

Negana to, sakralusis pasaulis apibrėžiamas kaip atskiras pasaulis. Kadangi visomis jau mūsų minėtomis ypatybėmis jis

priešingas profaniškam pasauliui, privalo būti traktuojamas tik jam deramu būdu: jei savo santykiuose su sakraliojo pasaulio daiktais taikysime gestus, kalbą, elgseną, derančius sąveikaujant su profaniškais daiktais, toks mūsų elgesys rodys, kad mes nesuprantame sakraliojo pasaulio esmės ir painiojame jį su tuo, kas nėra jis. Profaniškais daiktais galime laisvai manipuliuoti; laisvai kalbame ir apie paprastas būtybes; bet neliesime šventųjų, o jei ir liesime, bent jau nešnekėsime įprasta kasdienine kalba. Kaip elgiamės su vienomis esybėmis, taip negalėsime elgtis su kitomis.

Bet jei šis aiškinimas ir nėra neteisingas, jis nėra pakankamas. Yra nemaža būtybių – garbinimo objektų, kurių griežtos draudimų sistemos – apie jas jau kalbėjom – nesaugo. Be abejo, pastebima tam tikra bendra sąmonės tendencija skirtingose aplinkose lokalizuoti skirtingus daiktus, ypač kai jie vieni su kitais nesuderinami. Tačiau profaniška aplinka ir sakralinė aplinka ne tik skirtingos, jos viena kitai uždaros: tarp jų žioji praraja. Todėl sakralinių būtybių prigimtyje turėtų glūdėti ypatinga priežastis, kuri sąlygoja tokį išskirtinio izoliavimosi ir abipusio uždarumo būklės būtinumą. Ir per prieštaravimus sakralinis pasaulis sakytum jau savo prigimtimi linkęs skverbtis į profanišką pasaulį, su kuriuo jis tačiau nesuderinamas: jį atstumdamas, kartu siekia į jį įsilieti, jei tik šis leidžia prisiartinti. Štai kodėl būtina juos laikyti per atstumą ir tarp jų sukurti tam tikrą tuštymę.

Tokio atsargumo imtis verčia sakralumo savybė: jis nepaprastai užkrečiamas. Ši savybė, toli gražu nebūdama prisirišusi prie dalykų, pažymėtų sakralumo ženklu, pasižymi savotišku nepastovumu. Užtenka paties paviršutiniškiausio ar tarpiškiausio kontakto, ir ji jau driekiasi nuo vieno objekto prie kito. Protas religines jėgas įsivaizduoja pasirengusias išeiti iš savo buveinių ir užgrobti visa, kas kelyje pasitaiko. Nanjos medis, kuriame gyvena protėvio dvasia, yra sakralus individui, laikančiam save protėvio reinkarnacija. Bet tą pačią savybę įgyja ir paukščiai, atsitūpę ant to medžio: jų irgi nevalia liesti[85]. Jau turėjome progos parodyti, kad užtenka paprasčiausio čuringos kontakto su

[85] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 133.

žmonėmis ir daiktais, ir jie tampa pašventinti[86]; beje, šiuo principu remiasi visi įšventinimo ritualai. Čuringos sakralumas jaučiamas per atstumą. Prisiminkime, kaip jis išplinta ne tik po olą, kur čuringa laikoma, bet ir po visą apylinkę; jis persiduoda gyvūnams, kurie ten gyvena ir kuriuos draudžiama žudyti[87], persiduoda augalams, kurie ten auga ir kurių nevalia liesti. Gyvatės totemo centru laikoma vieta su vandens duobe. Totemo sakralumas persiduoda į tą vietą, į tą duobę, į patį vandenį, kurį draudžiama vartoti visiems toteminės grupės nariams[88]. Įšventintasis gyvena atmosferoje, prisodrintoje religingumo, ir jis pats tarsi juo persisunkia[89]. Todėl visa, ką jis turi, visa, ką jis paliečia, yra uždrausta moterims ir saugoma, kad jos nepaliestų net paukščio, kurį jis užmušė savo pagaliu, net kengūros, kurią jis persmeigė savo ietimi, ar žuvies, kuri užkibo ant jo kabliuko[90]. Tačiau, antra vertus, už jį patį kur kas vertesni tie ritualai, kuriems jis paklūsta, ir tie daiktai, kurie ritualuose atlieka tam tikrą vaidmenį: tas šventumas lyg užkratas persiduoda viskam, kas primena vienus ar kitus[91]. Jam ištrauktas dantis laikomas esąs ypatingo šventumo. Todėl jis negali valgyti mėsos tų gyvūnų, kurie turi išsikišančius dantis, nes jie primena ištrauktą dantį. Kuringalo apeigos baigiasi ritualiniu apsiprausimu[92]; ir kadangi vandens paukščiai primena tą apsiprausimo ritualą, neofitas negali jų nė paliesti. Gyvūnai, kurie įsikaria iki medžių viršūnių, taip pat sakralūs, nes jie atsiduria Daramuluno – įšventinimo dievo – kaimynystėje, šalia dangaus aukštybių[93]. Mirusiojo siela – šventa

[86] Žr. aukščiau, p. 128.

[87] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 134-135; Strehlow, II, p. 78.

[88] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 167, 299.

[89] Be asketiškųjų ritualų, apie kuriuos jau kalbėjome, yra dar ir pozityvieji, kurių tikslas – pakrauti ar, kaip sako Howittas, prisotinti įšventinamąjį religingumo (Howitt, *Nat. Tr.*, p. 535). Howittas, tiesa, užuot kalbėjęs apie religingumą, kalba apie magijos jėgas; tačiau žinoma, kad daugeliui etnografų šis žodis paprasčiausiai reiškia beasmenės kilmės religines dorybes.

[90] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 674-675.

[91] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 454. Plg. Howitt, *Nat. Tr.*, p. 561.

[92] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 557.

[93] *Ibid.*, p. 560.

esybė. Jau matėme, kad ta pati savybė pereina į kūną, kuriame toji siela gyveno, į tą vietą, kur kūnas buvo palaidotas, į tą stovyklą, kurioje gyvas būdamas gyveno ir kuri jam mirus sugriaunama arba paliekama; sakralumas pereina į jo vardą, į jo žmoną ir jo giminaičius[94]. Jie irgi tarsi persiima sakralumu, todėl nuo jų ir laikomasi atokiau; jie jau nustojami laikyti paprastais profanais. Dawsono stebėtose bendruomenėse per visą gedulo laiką negali būti tariami velionio žmonos ir giminaičių vardai[95]. Kai kurių gyūnų mėsa, kurią jis valgydavo, taip pat būna uždrausta[96].

Toks šventumo gebėjimas užkrėsti yra per daug žinomas faktas[97], kad jo įrodymui dar reikėtų pateikti daugiau pavyzdžių; mes tik norėjome pažymėti, kad jis tinka tiek totemizmui, tiek toliausiai pažengusioms religijoms. Šitai konstatavus, tampa aišku, iš kur toks kraštutinis sakralumą nuo profaniškumo skiriančių draudimų griežtumas. Dėl tokios nepaprastos ekspansyvios galios užtenka menkiausio kontakto, mažiausio suartėjimo – materialaus ar paprasčiausiai dvasinio pobūdžio, – ir profaniška būtybė jau išveda religines jėgas iš jų sferos, antra vertus, kadangi jos negali išeiti neprieštaraudamos savo prigimčiai, reikalinga ištisa priemonių sistema, kuri laikytų tuos abu pasaulius per pagarbų atstumą. Štai kodėl paprastam žmogui uždrausta ne tik liesti, bet ir regėti, girdėti tai, kas sakralu; štai kodėl abi šios gyvenimo pusės neturi sąmonėje susimaišyti. Ir kadangi prieštaraudamos jos vis vien stengiasi susilieti, juo labiau prireikia nemažo apdairumo jas laikyti atskirtas.

Reikia kalbėti ne tik apie daugybę tokių draudimų, bet ir apie jų veikimo būdą ir jiems priskiriamas sankcijas. Dėl gebėjimo

[94] Žr. aukščiau, p. 337, 339. Plg. Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 498; *North. Tr.*, p. 506, 507, 518-519, 526; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 449, 461, 469; Mathew, in *Journ. of R. S. of N. S. Wales*, XXXVIII, p. 274; Schulze, *loc. cit.*, p. 231; Wyatt, *Adelaide and Encounter Bay Tribes* in Woods, p. 165, 198.

[95] *Australian Aborigines*, p. 42.

[96] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 470-471.

[97] Žr. šiuo klausimu Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, p. 152 ir toliau, 446, 481; Frazer, str. *Taboo* in *Encyclopedia Britannica*; Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 59 ir toliau; Crawley, *Mystic Rose*, sk. II-IX; Van Gennep, *Tabou et Totemisme à Madagascar*, sk. III.

užkrėsti, būdingo viskam, kas sakralu, profaniška būtybė negali pažeisti draudimo; antraip, atsidūrus nederamai arti, religinės jėgos ją perimtų ir užvaldytų. Bet tarp profano ir tos jėgos veikia antagonizmas, todėl profanas atsiduria jam priešiškos jėgos priklausomybėje, ir jos priešiškumas nedelsdamas pasireiškia nirtulinga reakcija ir veržiasi jį sunaikinti. Štai kodėl liga ir mirtis laikomos neutraliomis bet kurio tokios rūšies pažeidimo pasekmėmis; ir tos pasekmės laikomos savaiminėmis, tarsi paskatintomis fizinės būtinybės. Kaltasis jaučiasi užvaldytas jėgos, prieš kurią jis bejėgis. Gal jis paragavo toteminio gyvūno? Kaltininkas jaučia, kaip totemas skverbiasi į jį ir drasko jo vidurius; jis atsigula ant žemės ir laukia mirties[98]. Bet kuri profanacija yra prielaida konsekracijai, tačiau ji pavojinga įšventintajam ir tiems, kurie prie jo prisiartina. Tai tokie konsekracijos padariniai, kurie iš dalies sankcionuoja draudimą[99].

Pridursime, kad šitoks draudimų aiškinimas nepriklauso nuo simbolių įvairovės, kuri gali padėti suvokti religines jėgas. Visai nesvarbu, ar jos išreikštos anoniminių ir beasmenių jėgų pavidalu, ar pavaizduotos sąmonę ir jausmus turinčiais asmenimis. Be abejo, pirmuoju atveju tariama, kad jos reaguoja į profanų pažeidimus mechaniškai ir nesąmoningai, tuo tarpu antruoju atveju jos laikomos paklūstančiomis jausmingiems veiksmams, apibrėžtiems juntamos kaltės. Tačiau iš esmės abi šios sampratos, beje, pasižyminčios tomis pačiomis praktinėmis išdavomis, išreiškia tą patį psichinį mechanizmą, tik daroma tai dviem skirtingais būdais. Vieno ir kito esmę sudaro sakralumo ir profaniškumo antagonizmas, pasireiškiantis pirmojo polinkiu persiduoti antrajam, užkrėsti jį; beje, tas antagonizmas ir tas užkrėtimas veikia vienodai, nesvarbu, ar sakralumas priskiriamas akloms jėgoms, ar sąmoningoms. Taigi, nors grynai religinis gyvenimas teprasideda ten, kur egzistuoja mitiniai asmenys, matome, jog

[98] Žr. informaciją aukščiau, p. 139, past. 1. Plg. Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 323, 324; *Nat. Tr.*, p. 168; Taplin, *The Narrinyeri*, p. 16; Roth, *North Queensland Ethnography*, Bull. 10, in *Records of the Australian Museum*, VII, p. 76.

[99] Priminsime, kad kai pažeidžiamas draudimas yra religinis, tokios sankcijos ne vienintelės, be jų, dar skiriama bausmė įprasta šio žodžio prasme arba užsitraukiama nešlovė.

šiuo atveju ritualas lieka toks pat nepriklausomas nuo to, ar religinės būtybės personifikuotos, ar ne. Būtent šitai turėsime pažymėti kiekviename tolesniame skyriuje.

IV

Tačiau jei sakralumo gebėjimas užkrėsti leidžia paaiškinti draudimų sistemą, kaip paaiškinti patį tą užkrėtimą?

Manėme, jog galima jį aiškinti gerai žinomais idėjų asociacijos dėsniais. Jausmai, kuriuos mums įkvepia žmogus ar daiktas, nuo to daikto ar to žmogaus idėjos persiduoda asociatyviems vaizdiniams ir paskui objektams, kuriuos tie vaizdiniai išreiškia. Taigi ir pagarba, jaučiama šventai būtybei, persiduoda viskam, kas su ta būtybe susiję, viskam, kas į ją panašu ir kas ją primena. Be abejo, išsilavinęs žmogus nesileidžia apgaunamas tų asociacijų; jis žino, kad šios emocijos ne kas kita, o paprasta vaizdinių žaismė, ir nepasiduoda prietarams, kuriuos tos iliuzijos ir linkusios predestinuoti. O tas vadinamasis primityvas naiviai konkretizuoja savo įspūdžius jų nekritikuodamas. Kuris nors daiktas jam įkvepia pagarbią baimę. Ir jis nusprendžia, kad ten iš tiesų gyvena galinga ir baisi jėga. Primityvas laikosi toliau nuo to daikto ir laiko jį nelyginant šventu, nors iš tikro jis neturi jokios teisės tokiu vadintis[100].

Nereikia pamiršti, jog pačios primityviausios religijos nėra vienintelės, priskyrusios šventumo savybei tokią sklidimo galią. Net naujausiuose kultuose yra nemaža ritualų, kurie remiasi būtent šiuo principu. Argi bet kuris pašventinimas patepimu ar apsivalymu nereiškia, kad profaniškam objektui perkeliamos sakralinio objekto savybės? Tačiau sunku, žiūrint į apsišvietusį nūdienį kataliką, įsivaizduoti tarytum užsilikusį laukinį, kuris

[100] Jevons, *Introduction to the History of Religion*, p. 67-68. Čia nekalbėsime apie Crawley teoriją (*Mystic Rose*, sk. IV-VII), beje, gana abejotiną, pagal kurią tabu užkrėtimo priežastis – neteisingas kai kurių jo reiškinių aiškinimas. Jis nepagrįstas. Kaip labai teisingai pažymi Jevonsas čia nurodytoje pastraipoje, sakralumo užkrėtimo savybė pasireiškia *a priori*, o ne plaukia iš tikėjimo neteisingai interpretuota patirtimi.

ir toliau leidžiasi apgaudinėjamas savo idėjų asociacijų, antraip nerastume nieko, kas tokį žmogaus mąstymo būdą paaiškintų ir pateisintų.

Beje, priskirti primityvui tokią tendenciją – aklai konkretizuoti visas emocijas – būtų pernelyg nepagrįsta. Savo pasaulietiškų užsiėmimų kasdienybėje jis nesuteikia vienam daiktui gretimo daikto savybių, ir atvirkščiai. Jei jis mažiau nei mes mėgsta aiškumą ir gebėjimą skirti, tai dar nereiškia, kad kerotų kažkoks apverktinas jo polinkis viską painioti ir jaukti. Tik religinis mąstymas ir teturi ryškų polinkį į tokias painiavas. Tad tokių polinkių išeities taško reikia ieškoti ne bendruose žmogaus mąstymo dėsniuose, o religinių dalykų ypatumuose.

Kai mums atrodo, kad kokia jėga ar savybė yra sudedamoji kurio nors subjekto dalis, jo pagrindinis elementas, nelengva įsivaizduoti, kaip toji jėga ar savybė gali nuo subjekto atsiskirti ir persikelti kitur. Kūną apibrėžia jo masė ir jo atominė sandara; taigi sunku suvokti, kad jis per kontaktą galėtų perduoti kurį nors savo skiriamąjį bruožą. Ir priešingai, jei kalbame apie jėgą, kuri įsiskverbia į kūną iš šalies, kadangi niekas jos ten nesieja, kadangi ji ten svetima, nesunku įsivaizduoti, kad ji gali iš ten išsigauti. Kaip tik taip į kurį nors objektą iš išorinio šaltinio patekusi šiluma ar elektros srovė gali būti perduota į aplinką, ir protas be jokio pasipriešinimo su tuo sutinka. Jei religinės galios paprastai suvokiamos esančios šalia būtybių, kuriose jos gyvena, nėra ko stebėtis, kad tos galios taip neapsakomai lengvai spinduliuoja ir išsklinda. Šitai teigia ir mūsų pasiūlytoji teorija.

Iš tiesų jos tėra kolektyvinės hipostazinės galios, kitaip tariant, dvasinės galios. Jas sudaro idėjos ir jausmai, kuriuos mums sužadina ne jusliniai suvokimai, gauti iš fizinio pasaulio, o visuomenės vaizdas. Taigi dvasinės galios yra skirtingos sudėties nei jusliniai daiktai, kur jas įkurdiname. Iš tų daiktų jos gali pasiskolinti išorinį materialų pavidalą ir juo yra vaizduojamos, bet jokio paveikumo tie daiktai joms neteikia. Jos neieško vidiniams saitams pasparų; jos ant jų tik laikosi, nes šaknų įleidusios neturi. Pakartosime žodį, kurį jau sykį pavartojome[101] ir kuris gali taikliau jas apibūdinti: jos ten yra *antstatas*. Todėl nėra

[101] Žr. aukščiau, p. 255.

kokių ypatingų objektų, kurie būtų skirti joms priimti; tą gali atlikti patys nereikšmingiausi ir paprasčiausi; jų pasirinkimą lemia atsitiktinės aplinkybės. Prisiminkime Codringtono žodžius, pasakytus apie maną: *„Tai galia,* – tvirtina jis, – *kuri nėra priskiriama kuriam nors materialiam objektui, o veikia kone visas objektų rūšis"*[102]. Tą patį Miss Fletcher dakotas mums kalba apie *wakaną* kaip apie klajojančią galią, kuri keliauja pirmyn atgal po pasaulį, šen bei ten nusileisdama, tik niekur galutinai neįsitvirtindama[103]. Net religingumas, nuo žmogaus neatsiejamas ir žmogui būdingas, pasižymi tapačia savybe. Iš tiesų, pažiniame pasaulyje nerastum būtybės, artimesnės bet kurio religinio gyenimo šaltiniui; nerastum kitos būtybės, kuri taip tiesiogiai ten dalyvautų, nes jis susiformuoja ne kur kitur, o žmogaus sąmonėje. Mes žinome, kad religinis pradas, sudvasinantis žmogų, būtent jo dvasia, iš dalies yra jo išorėje.

Jei religinės jėgos neturi nuosavos vietos, jų judrumas nesunkiai paaiškinamas. Kadangi niekas jų nesieja su daiktais, kur mes jas lokalizuojame, savaime suprantama, suėjusios į menkiausią kontaktą jos tučtuojau nepriklausomai nuo jų pačių išnyksta ir pasklinda toliau. Jų intensyvumas skatina jas plisti, ir tam plitimui viskas aplinkui sudaro palankias sąlygas. Štai kodėl pati siela, nors ji ir laikosi kūne absoliučiai savais ryšiais, be perstojo grasina jį palikti; visos organizmo poros, visos angos atveria tiek kelių, kuriais siela stengiasi išsiveržti ir pasklisti ore[104].

Tiriamą reiškinį dar geriau suvoksime, jei, užuot laikę religinių galių sampratą visiškai suformuota, grįšime prie paties mentalinio proceso, kuris tą sampratą ir sukūrė.

Jau matėme, kad būtybės sakralumas nepriklauso nuo kurios nors jos vidinės savybės. Ir toteminis gyvūnas įkvepia religinius jausmus ne dėl savo išvaizdos ar kurios nors ypatybės. Tie jausmai išplaukia iš priežasčių, absoliučiai svetimų prigimčiai to objekto, kurį jie pasirinko ir kuriame įsitvirtino. Tai paguodos ir

[102] Žr. p. 215.

[103] Žr. aukščiau, p. 221–222.

[104] Tai puikiai parodo Preussas *Globus* straipsniuose, kuriuos jau citavome.

priklausomybės jausmai, kuriuos visuomenės veikmė išugdė sąmonėje. Pačios savaime tos emocijos nėra susijusios su jokia konkretaus objekto idėja, bet tai emocijos, ir dar labai stiprios, todėl pasižyminčios ypatinga sklidimo galia. Taigi jos plinta nelyginant alyvos dėmė – įsiterpia į visas mentalines būsenas, tuomet užvaldžiusias protą; įsiskverbia ir pereina į vaizdinius, atspindinčius įvairius objektus, kuriuos tuo metu žmogus laiko rankose ar mato prieš akis: tai ir toteminiai piešiniai ant jo kūno, ir jo mušami aidintys *bull-roarers*, ir jį supančios uolos, jo kojų trypiama žemė, ir t. t. Šitokiu būdu patys objektai įgyja religinės vertės, nors religingumas nėra jų savastis, tik jiems iš šalies priskirta savybė. Ir užkrėtimas nėra kažkoks antrinis procesas, per kurį sykį gyta sakralumo savybė paplinta. Iš tiesų tai pagrindinis procesas, kuriuo ta savybė įgyjama. Ji įsitvirtina užkrėtimo keliu, ir nieko keisto, kad persiduoda užsikrėsdama ir užkrėsdama. Tai ypatinga emocija; jei ji prisiriša prie kurio objekto, tai todėl, kad su tuo objektu susidūrė. Savaime suprantama, nuo to objekto ji persiduoda visiems kitiems, kurie tuo metu yra netoli jo, tai yra visiems tiems, kuriuos protas dėl ko nors, dėl materialaus gretimumo ar gryno panašumo, priartino prie pirmojo.

Taigi sakralumo gebėjimas užkrėsti paaiškinamas teorija, mūsų pasiūlyta kalbant apie religines galias, ir čia ji dar sykį pasitvirtino[105]. Kartu ji mums padeda suprasti vieną primityvaus mentaliteto bruožą, į kurį buvome atkreipę dėmesį kiek anksčiau.

Matėme[106], kaip lengvai primityvas painioja sritis ir tapatina skirtingiausius daiktus – žmones, gyvūnus, augalus, žvaigždes ir t. t. Nūnai išryškėja viena iš priežasčių, kurios labiausiai prisidėjo tvarkant tą maišatį. Kadangi nustatėme, jog religinės jėgos itin užkrečiamos, tas pats principas be atvangos sudvasina skirtingiausius daiktus: pereina iš vienų kitiems arba per paprasčiausią kūnišką priartėjimą, arba net dėl išorinių panašumų.

[105] Teisybė, tas užkrėtimas būdingas ne tik religinėms galioms; tos, kurios kyla iš magijos, pasižymi ta pačia savybe, tik, akivaizdu, neatitinka objektyvizuotų socialinių jausmų. Tačiau magijos galios suvokiamos pagal tą patį religinių galių modelį. Prie šio požiūrio grįšime vėliau (žr. p. 402).

[106] Žr. aukščiau, p. 261 ir toliau.

Šitaip žmonės, gyvūnai, augalai, akmenys laikomi susijusiais su tuo pačiu totemu: žmonės, nes jie pavadinti gyvūnų vardais; gyūnai, nes jie primena totemo emblemą; augalai, nes jie tuos gyvūnus maitina; akmenys, nes jie puošia vietą, kur švenčiamos apeigos. Beje, religinės jėgos yra vertinamos kaip ypatingo veiksmingumo šaltinis; ir to paties religinio principo būtybės laikomos esančiomis tos pačios padermės ir tegali skirtis antraeilėmis savybėmis. Štai kodėl pasirodė visai natūralu jas priskirti tai pačiai kategorijai ir laikyti tos pačios rūšies atmainomis, vienų virstančių kitomis.

Toks nustatytas ryšys naujai nušviečia užkrėtimo reiškinius. Įsigilinus iš esmės, jie atrodo svetimi loginiam gyvenimui. Ar tik jie neskatina painioti ir maišyti būtybes, nepaisant jų prigimtinių skirtumų? Jau matėme, kad tokios painiavos ir tokios sąsajos turėjo loginį ir itin naudingą poveikį: jos padėjo susieti daiktus, kuriuos juslės palieka vienus kitų išorėje. Taigi gebėjimas užkrėsti – tų suartinimų ir tų sumaišymų šaltinis – toli gražu nėra pažymėtas tokiu esminiu iracionalumu, kokį iš pradžių buvome linkę jam priskirti. Jis atvėrė naujas galimybes moksliniam ateities aiškinimui.

Antras skyrius

Pozityvusis kultas

I. Aukos elementai

Nors negatyviojo kulto svarba ir labai ženkli ir nors jo netiesioginis poveikis pozityvus, vis vien jo egzistavimo esmė glūdi ne jame pačiame; jis atveria kelią į religinį gyvenimą, bet veikiau sudaro jam prielaidą nei jį kuria. Jis skatina tikintįjį bėgti iš profaniškojo gyvenimo vien todėl, kad labiau priartintų jį prie religinio gyvenimo. Niekuomet žmogus nemanė, kad jo priedermės religinių jėgų atžvilgiu galėtų apsiriboti paprasčiausiu atsižadėjimu bet kokio bendravimo; jis visada buvo įsitikinęs, jog palaiko su jomis pozityvius abipusius ryšius, kuriuos ištisa ritualinių apeigų visuma reguliuoja ir tvarko. Šią specialiąją ritualų sistemą pavadinsime *pozityviuoju kultu*.

Gana ilgai mes veik nieko nežinojome, kur glūdi toteminės religijos pozityviojo kulto esmė. Mes tesame susidūrę tik su įšventinimo ritualais, o ir juos žinome ne per geriausiai. Tačiau Spencerio ir Gilleno gauti Vidurio Australijos genčių tyrinėjimų duomenys, kuriuos parengė Schulze ir patvirtino Strehlow stebėjimai, bent iš dalies užpildė mūsų žinių spragą. Tyrinėtojai ypač atidžiai mums aprašė vieną šventę, kuri, regis, vyrauja visame toteminiame kulte: ją aruntų gentis, pasak Spencerio ir Gilleno, vadina *intičiuma*. Strehlow, tiesa, užginčija šio žodžio prasmės teisingumą. Jis mano, kad *intičiuma* (*intichiuma*, arba, kaip jis rašo, *intijiuma*) reiškia mokyti, šviesti, ir įvardija apeigas, kurios rengiamos jaunuolius supažindinant su genties tradicijomis. Čia aprašysime vieną šventę, pavadintą *mbatjalkatiuma*, o tai reiškia apvaisinti, praturtinti, pasirūpinti gera būkle[1]. Nesiimsime spręsti žodyno klausimo, – jis kur kas mažiau liečia dalyko esmę nei ritualai, apie kuriuos kalbėsime ir kurie vyksta įšventinimo metu. Antra vertus, kadangi žodis *intičiuma* šiandien priklauso

[1] Strehlow, I, p. 4.

plačiai pasklidusiai etnografijos kalbai, kadangi jis virtęs veik bendriniu vardu, regis, mums neverta jo keisti kitu[2].

Intičiumos datą iš dalies sąlygoja metų laikas. Vidurio Australijoje vyrauja du ryškiai apibrėžti sezonai: sausringasis, kuris trunka ilgai, ir lietingasis, labai trumpas ir nereguliarus. Užėjus liūčių metui, lyg užburti dygsta ir auga augalai, veisiasi gyvūnai, ir kraštas iš vakarykštės dykros akimoju virsta vešlios augmenijos ir gausios gyvūnijos karalija. Tada, kai jau juntamas to palankiojo meto atėjimas, ir švenčiama intičiuma. Kadangi liūčių periodas labai kintamas, apeigų data visiems laikams negali būti ta pati. Ji kinta sulig klimato sąlygomis, ir vienintelis, tegalintis ją nustatyti, yra toteminės grupės vadas – Alatunja. Tinkamą, jo manymu, dieną jis praneša savo bendrijai, kad laikas jau atėjo[3].

Iš tikrųjų kiekviena toteminė grupė švenčia savąją intičiumą. Vidurio Australijos bendruomenėse tas ritualas yra visuotinis, o kitur jis nėra toks pat; vienokias apeigas švenčia varamungų gentis ir visai kitokias – aruntai; jos kitokios ne tik kiekvienoje gentyje, bet dar ir tos pačios genties visi klanai tą ritualą atlieka skirtingai. Tiesą sakant, kalbėti apie visišką skirtingumą negalima, nes įvairūs mechanizmai čia pernelyg giminingi. Veikiausiai nerastume apeigų, kuriose nebūtų daugybės bendrų mechanizmų, tik jie nevienodo lygmens: tai, kas vienu atveju tėra užuomazgos būklės, kitu – užima visą apeigų erdvę, ir atvirkščiai. Labai svarbu tuos mechanizmus rūpestingai išskirti; jie sudaro tiek skirtingų ritualinių tipų, ir juos reikia aprašyti ir paaiškinti kiekvieną atskirai, tik tada išryškės, ar yra koks bendras kamienas, iš kurio atsirado kiti.

Pradėsime nuo tų, kurie dažniausiai pastebimi aruntų gentyje.

[2] Žinoma, žodis tai šventei nusakyti kiekvienoje gentyje skamba vis kitaip. Urabunai ją vadina *Pitjinta* (*North. Tr.*, p. 284), varamungai – *Thalaminta* (*Ibid.*, p. 297) ir t. t.

[3] Schulze, *loc. cit.*, p. 243; Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 169-170.

I

Šventę sudaro dvi dalys. Pirmoje dalyje atliekamų ritualų paskirtis – užtikrinti derlingumą ir vaisingumą tos gyvūnų ar augalų rūšies, kuri skirta klano totemu. Šiam tikslui imamasi kelių pagrindinių priemonių.

Prisiminkime, jog klanai kilę iš mitinių protėvių, kurie kadaise gyveno žemėje ir paliko savo pėdsakus. Tie pėdsakai ir yra akmenys ir uolos, kuriuos tie protėviai išdėliojo tam tikrose vietose arba kurie susiformavo ten, kur jie palaidoti. Tos uolos ir tie akmenys vertinami kaip protėvių kūnai ar kaip jų kūnų dalys, ir jų vaizdas sužadina protėvių prisiminimą. Be to, akmenys ir uolos vaizduoja ir gyvūnus bei augalus, kurie buvo skirti tų pačių protėvių totemais, kadangi individas ir jo totemas sudaro vienį. Taigi jiems skiriama ir ta pati tikrovė, ir tos pačios savybės tų gyvūnų ir augalų, kurie veisiasi ir auga šiandien. Nuo dabartinių jie skiriasi tik tuo, kad yra amžini, nepažįsta nei ligų, nei mirties. Jie sudaro nelyginant neišsenkamą rezervą – nekintamą ir visad kupiną gyvūnijos ir augalijos gyvastingumo. Todėl daugeliu atvejų iš šito rezervo ir einama kasmet semtis jėgų bei energijos ir šitaip užtikrinti kurios nors padermės veislingumą.

Štai kaip, pavyzdžiui, savo intičiumą švenčia Alice Springse vikšro *witchetty* klanas[4].

Vado nustatytą dieną visos toteminės grupės nariai susirenka į pagrindinę stovyklą. Kitų totemų žmonės per tam tikrą atstumą atsitraukia[5], nes aruntų gentyje jiems draudžiama dalyvauti apeigose, kurios pagal visus požymius yra slaptos. Kito totemo, bet tos pačios fratrijos asmuo gali būti pakviestas iš mandagumo, tačiau tik liudytoju. Nieku gyvu jis negali imtis aktyvesnio vaidmens.

Kai susirenka visi totemo žmonės, jie iškeliauja iš stovyklos, joje tepalikdami du tris jos gyventojus. Slenka vienas paskui kitą nuogut nuogutėliai, beginkliai, be jokių įprastinių papuošalų, kapų tyloje. Tokia jų elgsena, tokia eisena žymi religinės rimties

[4] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 170 ir toliau.

[5] Be abejonės, tą turi padaryti ir moterys.

momentą: juk jie dalyvauja akte, kuris, jų akimis žiūrint, be galo svarbus. Todėl iki pat apeigų pabaigos jie laikosi pasninko.

Gentis traukia per kraštą, kupiną prisiminimų, kuriuos paliko jų šlovingieji protėviai. Pagaliau prieina vietą, kur randa didžiulį žemėn nusmegusį kvarcito luitą, apdėliotą mažyčiais apvaliais akmenėliais. Luitas vaizduoja subrendusį vikšrą *witchetty*. Alatunja jį barkšteli kažkuo panašiu į medinį samtį, vadinamą *apmara*[6], ir gieda monotonišką giesmę, kurios tikslas – prisikviesti kirmėlę dėti kiaušinėlius. Tą patį jis padaro su akmenimis, vaizduojančiais gyvūno kiaušinėlius, ir vienu jų trina visų iš eilės dalyvių pilvus. Po šitos procedūros jie nusileidžia kiek žemiau ir atsiduria vienos uolos papėdėje, o toji uola Alčeringos mituose taip pat šventinama, ir ten guli kitas akmuo, kuris irgi vaizduoja vikšrą *witchetty*. Alatunja jį bilsteli savo apmara; jį lydintys žmonės tą akmenį taip pat paliečia eukalipto šakelėmis, kurių prisilaužė pakeliui, ir visą tą laiką giedama; giesmėse vėl kartojamas tas pats kreipimasis į gyvūną. Viena po kitos aplankomos dar kokios dešimt kitų vietų, – kai kurias skiria ištisa mylia. Ir visose jose yra kažkas panašu į duobę, jų dugne guli koks nors akmuo, kuris esą vaizduoja vikšrą *witchetty* kuriuo nors jo pavidalu ar vienoje iš jo stadijų, ir prie kiekvieno iš tų akmenų kartojamas tas pats ritualas.

Ritualo prasmė akivaizdi. Alatunja sušeria per sakralinius akmenis ir taip nukrečia nuo jų dulkes. Ypatingo sakralumo dulkelės laikomos gyvybės užuomazga; kiekvienoje dulkelėje slypi dvasios pradas; įsiskverbdamos į tos pačios padermės organizmą, jos duoda pradžią naujai gyvybei. O medžio šakos atlikėjų rankose padeda šitas vertingas dulkes išsklaidyti į visas puses, ir jos pasklinda aplinkui atlikti apvaisinimo darbo. Šitaip manoma užtikrinti gausų dauginimąsi tos gyvūnų veislės, kurią klanas saugo ir nuo kurios jis priklauso.

Patys čiabuviai ritualą supranta taip. Štai kaip daroma *ilpirlos* (manos rūšis) klane. Atėjus intičiumos dienai, grupė susirenka toje vietoje, kur guli didžiulis, kokių penkių pėdų aukščio, akmuo; ant to akmens užkeliamas antras, pažiūrėti labai panašus į

[6] *Apmara* – vienintelis daiktas, išneštas iš stovyklos.

pirmąjį, o aplink išdėliojami mažesni. Ir vieni, ir kiti vaizduoja maną. Alatunja šalia tų akmenų parausia žemę ir ištraukia čuringą, kuri neva buvusi užkasta Alčeringos laikais ir kuri sudaro tarsi manos kvintesenciją. Paskui užsiropščia ant užkeltojo akmens ir jį trina iš pradžių čuringa, o paskui mažesniais aplink gulinčiais akmenimis. Pagaliau medžio šakelėmis Alatunja nubraukia nuo akmens paviršiaus susidariusias dulkes; visi jo padėjėjai daro iš eilės tą patį. Be to, tvirtina Spenceris ir Gillenas, čiabuviai įsitikinę, kad „taip išsklaidytos dulkės nusės ant mulgos medžių ir ims augti mana". Ir iš tikrųjų tuos veiksmus lydi giesmė, kurią gieda visi ritualo atlikėjai ir kur toji mintis aiškiai išreikšta[7].

Tą patį ritualą, tiesa, šiek tiek besiskiriantį, randame ir kitose bendruomenėse. Urabunų gentyje yra uola, kuri vaizduoja driežo klano protėvį; nuo jos lupamos atplaišos ir mėtomos į visas puses, tikintis sulaukti gausios driežų vados[8]. Toje pačioje gentyje yra smėlinga sekluma, mitologinių prisiminimų glaudžiai susieta su utėlės totemu. Ten pat auga du medžiai, vienas vadinamas paprastosios utėlės medžiu, kitas – utėlės krabo medžiu. Čiabuviai semia smėlį, trina juo medžius, paskui jį išbarsto į visas puses ir nedvejoja, kad šitai paskatins prisiveisti aibę utėlių[9]. Marų gentyje per intičiumą braukiamos nuo sakralinių akmenų dulkės ir sklaidomos į visas puses; šitokiu būdu tikimasi sulaukti bičių gausos[10]. Lygumų kengūrų skaičiui didinti naudojamasi kiek kitokiu būdu. Į žolę, kurią šis gyvūnas labai mėgsta ir kuri dėl to priklauso kengūros totemui, įvyniojama kengūrų mėšlo. Taip įvyniotas mėšlas padedamas tarp dviejų žemės sluoksnių ir viskas uždegama. Pakilus liepsnai, į ją įkišama medžių šakų ir įsiliepsnojusios jos sukamos taip, kad visomis kryptimis lėktų žiežirbos. Tos žiežirbos turi tokią paskirtį, kaip aukščiau aprašytais atvejais dulkės[11].

[7] *Nat. Tr.*, p. 185-186.

[8] *North. Tr.*, p. 288.

[9] *Ibid.*

[10] *North. Tr.*, p. 312.

[11] *Ibid.*

Kai kuriuose klanuose[12], kad ritualas būtų veiksmingesnis, vyrai į akmens substanciją primaišo kurios nors savo kūno substancijos. Jaunuoliai persipjauna venas ir savo krauju pašlaksto akmenį. Šitaip daroma aruntų gentyje per gėlės *hakea* intičiumos apeigas. Ritualas vyksta sakralinėje vietoje aplink akmenį, taip pat laikomą sakraliniu, kuris čiabuvių požiūriu vaizduoja gėles *hakea*. Po tam tikrų parengiamųjų veiksmų „senolis, kuris vadovauja ritualui, pašaukia jaunuolį persipjauti venų. Šis paklūsta ir leidžia savo kraujui varvėti ant akmens, tuo tarpu apeigų atlikėjai toliau gieda. Kai kraujas aplieja visą akmenį, nustojama jį varvinti"[13]. Šių apeigų tikslas – kažkiek atgaivinti akmens savybes ir sustiprinti jo poveikį. Nereikia pamiršti, kad klano žmonės patys yra kurio nors augalo ar gyvūno giminaičiai ir vadinasi jo vardu; juose, konkrečiai jų kraujyje, slypi tas pats gyvybės pradas. Taigi visai suprantama, kad naudojamas kraujas ir jame pulsuojantys mistiniai pradmenys turi užtikrinti reguliarų toteminės rūšies dauginimąsi. Aruntų gentyje neretai pasitaiko, kad vienas genties jaunuolių persipjauna venas ir apšlaksto savo krauju ligotą ar pavargusį, ir šis atgauna jėgas[14]. Jei kraujas gali prikelti gyvenimui žmogų, nieko nuostabaus, kad jis sužadins gyvastingumą gyvūnų ar augalų padermės, su kuria save tapatina klano žmonės.

Tas pats veiksmas atliekamas ir per kengūros totemo intičiumos apeigas Undiaroje (aruntų gentyje). Apeigų vieta – ola su vandeniu stūksančios uolos papėdėje. Ši uola vaizduoja Alčeringos kengūrą, kurią nudobė ir čia padėjo tos pačios epochos žmogus – kengūra; todėl tikima, jog čia gyvena daugybė kengūrų sielų. Kai tam tikras kiekis sakralinių akmenų patrinami vieni į kitus aukščiau aprašytu būdu, dauguma dalyvių kopia ant uolos ir išilgai jos varvina savo kraują[15]. „Ritualo tikslas, teigia čiabuviai, yra toks. Žmogaus kengūros kraujas, taip nulašintas ant uolos, skirtas nuvyti ten tūnančioms gyvūnų kengūrų

[12] Toliau įsitikinsime, kad klanai kur kas gausesni, nei tvirtina Spenceris ir Gillenas.

[13] *Nat. Tr.*, p. 184-185.

[14] *Nat. Tr.*, p. 438, 461, 464; *North. Tr.*, p. 596 ir toliau.

[15] *Nat. Tr.*, p. 201.

dvasioms ir išblaškyti į visus šonus; nuo šito turėtų pagausėti kengūrų"[16].

Aruntų gentyje šiuo atveju kraujas yra aktyvusis ritualo pradas. Emu grupėje nei sakraliniai akmenys, nei kas nors panašaus nenaudojama. Alatunja ir keletas jo padėjėjų apšlaksto žemę savo krauju. Krauju permirkusioje dirvoje brėžiamos kelių spalvų linijos; jos vaizduoja įvairias emu kūno dalis. Tada visi aplink šį piešinį suklaupia ir gieda monotonišką giesmę. Manoma, kad iš šitokio pieštinio užburto emu, taip pat ir kraujo, padėjusio jį pavaizduoti, kyla gyvybės pradai, kurie, užmegzdami naujos kartos gemalus, neleis padermei išnykti[17].

Vonkgongarų gentyje[18] vienas klanas pasiskyręs tam tikros rūšies žuvies totemą; šio totemo intičiumos apeigose pagrindinį vaidmenį irgi atlieka kraujas. Grupės vadas iškilmėms skirtais piešiniais išmargina savo kūną ir eina atsisėsti į vandens duobę. Paskui nedideliais smailais kaulais paeiliui iki kraujo subado kapšelį ir odą apie bambą. „Iš tų žaizdų bėgantis kraujas išsilieja vandenin ir gimdo žuvis"[19].

Visai panašiai djerių gentis mano užtikrinanti dviejų savo totemų – margosios gyvatės ir gyvatės *woma* (paprastosios) – veisimąsi. Tikima, jog Mura mura, vadinama Minkani, gyvena po smėlio kopa. Jos kūną vaizduoja fosiliniai žvėrių ar reptilijų kaulai, kurių, Howitto tvirtinimu, randama į Ero ežerą įtekančių upių žiotyse. Atėjus iškilmių dienai, susirenka vyrai ir traukia į

[16] *Ibid.*, p. 206. Mes cituojame Spencerį ir Gilleną ir kartu su jais tvirtiname, kad tai, kas sklinda nuo uolų, yra kengūrų dvasios (*spirits* arba *spirit parts of kangaroo*). Strehlow (III, p. 7) užginčija šio posakio tikslumą. Anot jo, ritualas iškelia realias kengūras, gyvus kūnus. Bet toks prieštaravimas nekelia susidomėjimo, visai kaip *ratapa* sąvokos aiškinimas (žr. aukščiau, p. 281). Kengūrų gemalai, tokiu būdu atsiskyrę nuo uolų, yra nematomi, taigi jų substancija skiriasi nuo kengūrų substancijos, kurią pagauna mūsų juslės. Būtent tai nori pasakyti Spenceris ir Gillenas. Beje, galima drąsiai tvirtinti, kad tai ne tos grynos dvasios, kaip galėtų įsivaizduoti krikščionis. Kaip ir žmonių sielos, jos turi kūniškas formas.

[17] *Nat. Tr.*, p. 181.

[18] Gentis, gyvenanti Ero ežero rytinėje dalyje.

[19] *North. Tr.*, p. 287-288.

tą vietą, kur yra Minkani. Čia jie kasa, iki pasiekia drėgnos žemės sluoksnį ir tą, ką jie vadina „Minkani išmatomis". Tada jie toliau rausia žemę, tik labai atsargiai, kol pagaliau randa „Minkani alkūnę". Dabar du vyrai persipjauna venas ir varvina kraują ant sakralinio akmens. Giedama giesmė apie Minkani, o apeigų atlikėjai, užsiplieskę tikru įsiūčiu, įninka talžyti vieni kitus savo ginklais. Kautynės nesiliauja iki pat stovyklos, kuri paprastai įsikūrusi per mylią nuo apeigų vietos. Čia įsikiša moterys: jos padaro galą toms muštynėms. Iš žaizdų srūvantis kraujas sugeriamas, sumaišomas su „Minkani išmatomis" ir tas mišinys išberiamas ant smėlio. Atlikę ritualą, visi lieka įsitikinę, jog dabar gyvatės veisis gausiau[20].

Kai kuriais atvejais kaip gyvybės įkvėpimo priemonė taikoma substancija, kurią stengiamasi išgauti. Antai kaitišų gentis per apeigas, turinčias prišaukti lietų, laisto vandeniu sakralinį akmenį, vaizduojantį vandens klano mitinius herojus. Akivaizdu, jog šitaip tikimasi padidinti akmens gyvybines galias, kaip ir tą patį darant su krauju[21]. Marų gentyje ritualo atlikėjas pasemia vandens iš sakralinės duobės, sriūbteli ir išspjaudo į visas puses[22]. Vorgajų gentyje pradėjus dygti jamsams jamsų klano vadas pasiunčia fratrijos, kuriai pats nepriklauso, žmones parauti šių augalų; jie keletą jam atneša ir prašo tarpininkauti ir paveikti, kad ši augalo rūšis gerai augtų ir derėtų. Vadas vieną paima, sukramto ir gabalėlius išspjaudo į visas puses[23]. O kaitišų gentyje atlikus daugybę įvairiausių apeigų, kurių čia neaprašinėsime, palaukiama, iki viena tokia žolė, vadinama *erlipinna*, prinokina sėklas. Tada totemo vadas jų parsineša į vyrų stovyklą ir tarp dviejų akmenų sutrina; šitaip gautos dulkelės rūpestingai surenkamos ir užberiamos ant vado liežuvio; šis jas nupučia pasisukdamas į visas puses. Toks sąlytis su vado burna, – vadas pasižymi ypatinga sakramentine savybe, – neabejotinai turi stimuliuoti sėklų gyvybingumą. Į visas keturias puses

[20] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 798. Plg. Howitt, *Legends of the Dieri and Kindred Tribes of Central Australia*, in *J. A. I.*, XXIV, p. 124 ir toliau. Howittas mano, jog kulto apeigas atlieka totemo žmonės, bet šį teiginį dar reikia patvirtinti.

[21] *North. Tr.*, p. 295.

[22] *Ibid.*, p. 314.

[23] *Ibid.*, p. 296-297.

išsklaidytos, jos turi perduoti augalams jose glūdinčias apvaisinimo galias[24].

Čiabuvis nė kiek neabejoja šių ritualų veiksmingumu: jis įsitikinęs, jog jie atneš laukiamų vaisių. Jei jie nepateisina jo lūkesčių, jis paprasčiausiai nusprendžia, kad jiems sukliudė kokios nors priešiškos grupės burtai. Jam nė į galvą nešauna mintis, kad reikiamų rezultatų galima sulaukti veikiant ir kitais būdais. Jei augalai savaime kuo puikiausiai veši ar gyvūnai gerai veisiasi dar prieš intičiumos apeigas, jis mano, jog buvo švenčiama kita intičiuma, tik požemio karalystėje, jos apeigas atliko ten protėvių vėlės, o gyvieji tik naudojasi tų požeminių iškilmių malonėmis[25].

[24] *Nat. Tr.*, p. 170.

[25] *Ibid.*, p. 519. – Čia mūsų pateikta ritualų studija remiasi Spencerio ir Gilleno stebėjimais. Kai šis mūsų skyrius jau buvo parengtas spaudai, Strehlow išspausdino trečiąjį savo darbo sąsiuvinį, kuriame kaip tik kalbama apie pozityvųjį kultą, konkrečiai, apie intičiumą arba, anot jo, apie *mbatjalkatiuma* ritualus. Tačiau toje publikacijoje neradome nieko, kas skatintų mūsų aprašyme ką nors pakeisti ar papildyti jį kokiais svarbiais duomenimis. Šiuo klausimu mums įdomu iš Strehlow sužinoti, jog kraujo liejimai ir kraujo atnašavimai kur kas dažnesni, nei galima buvo pamanyti iš Spencerio ir Gilleno pasakojimų (žr. Strehlow, III, p. 13, 14, 19, 29, 39, 43, 46, 56, 67, 80, 89).

Beje, Strehlow duomenimis apie kultus reikia vadovautis labai atsargiai, nes jis pats tų aprašytų apeigų nėra matęs; pasitenkino surinkdamas žodinius liudijimus, o jie daugiausia gana glausti (žr. sąs. III, Leonhardi pratarmė). Kyla įtarimas, ar per gausumą Strehlow negalėjo toteminių įšventinimo apeigų supainioti su tomis, kurias vadina *mbatjalkatiuma*. Be abejonės, jis dėjo pagirtinas pastangas jas atskirti ir jam puikiai pavyko iškelti dvi jų skiriamąsias savybes. Pirma, intičiuma visada vyksta tam skirtoje vietoje, su kuria siejasi kurio nors protėvio prisiminimas, o įšventinimo apeigos gali būti švenčiamos bet kur. Be to, kraujo auka būdinga būtent intičiumai; tai rodo, kad ji tose apeigose ypač svarbi (III, p. 7). Tačiau Strehlow pateiktame ritualų aprašyme supainioti duomenys, liečiantys vienokias ar kitokias apeigas. Apeigose, kurias jis mums aprašo pavadindamas jas *mbatjalkatiuma*, jaunuolių vaidmuo paprastai svarbus (žr., pvz., p. 11, 13 ir t. t.), o tai būdinga įšventinimui. Taip pat, regis, nepagrįsti teiginiai apie ritualo vietą, nes ritualo atlikėjai įsirengia veiksmo vietą dirbtinai: duobę apeigoms išsikasa jie patys; apskritai visai neužsimenama apie sakralinius akmenis ir medžius bei jų ritualų vaidmenį.

II

Toksai pirmasis šventės veiksmas.

Paskui jokių iškilmių nebūna. Tačiau religinis gyvenimas ir toliau lieka labai intensyvus: jis pasireiškia įprastos draudimų sistemos sugriežtinimu. Išryškėja totemo sakralinis pobūdis: beveik neleidžiama prie totemo prisiliesti. Šiaip aruntų gentis gali valgyti, tiesa, nedaug, žvėrienos ar augalinio maisto, nors tas žvėris, gyvulys ar augalas ir yra jų totemas, o kitą dieną po intičiumos šios teisės nebetenka. Tas valgio draudimas griežtas ir be išlygų. Manoma, jog jį pažeidus palankus ritualo poveikis neteks galios, rūšies veisimasis ir augimas sustos. Tiesa, kitų totemų žmonėms, nors ir gyvenantiems toje pat vietoje, toks draudimas netaikomas. Tik tuomet apribojamos jų įprastos laisvės. Jie negali doroti toteminio gyvūno bet kurioje vietoje, pavyzdžiui, brūzgynuose; privalo jį parsigabenti į stovyklą ir tik tenai kepti[26].

Paskutinės apeigos padaro galą tiems nepaprastiems draudimams ir galutinai užbaigia tokią ilgą virtinę ritualų. Skirtinguose klanuose tos apeigos įvairuoja, tačiau pagrindiniai elementai išlieka visur tie patys. Štai dvi pagrindinės formos, pastebėtos aruntų gentyje. Viena praktikuojama vikšro *witchetty* klane, kita – kengūros.

Kai vikšrai sulaukia visiškos brandos ir jų būna visur pilna, tada totemo žmonės, o drauge su jais ir kiti, eina jų rinkti ir pirenka kuo daugiau, paskui visus parneša į stovyklą ir kepa, iki jie sukietėja ir pradeda trupėti. Tai, kas lieka po kepimo, sudedama į medinius indus, vadinamus *pitchi*, ir laikoma. Lervas rinkti tegalima labai trumpai, nes jos tepasirodo po lietaus. Kai tik jų ima mažėti, Alatunja sušaukia žmones į stovyklą; atsiliepdami į kvietimą, visi atsineša savo maisto. O svetimieji savąjį padeda priešais totemo žmones. Alatunja ima vieną jų *pitchi* ir savo padėjėjų talkinamas sutrina indo turinį tarp dviejų akmenų; paskui taip išgautų miltelių kiek paragauja. Jo pagalbininkai daro tą patį; likutį atiduoda kitų klanų žmonėms, kurie nuo tol maistą jau gali valgyti nevaržomi. Lygiai tas pat daroma su Alatunjos priruoštais ištekliais. Nuo to momento totemo vyrai ir moterys

[26] *Nat. Tr.*, p. 203. Žr. Meyer, *The Encounter Bay Tribe*, in Woods, p. 187.

gali jų valgyti, tik nedaug; nes jei viršys leistiną normą, neteks reikiamų galių švęsti intičiumą ir tada geidaujama veislė nesidaugins. O jei visai neparagautų, ypač jei mūsų aprašytomis aplinkybėmis neparagautų pats Alatunja, juos visus ištiktų ta pati negalia.

Kengūros toteminėje grupėje – jos centras Undiara – kai kurios apeigų ypatybės išreikštos akivaizdžiau. Kai mūsų aprašytosios apeigos baigiasi, jaunuoliai išeina medžioti kengūros ir pargabena nudobtą grobį į stovyklą. Čia senoliai, tarp kurių būna ir Alatunja, paragauja gyvulio mėsos ir jo riebalais ištepa visų intičiumos apeigų dalyvių kūnus. Likutį pasidalija visi susirinkusieji. Paskui totemo žmonės savo kūnus išmargina toteminiais piešiniais ir visą naktį gieda giesmes, kuriose minimi žygdarbiai, Alčeringos laikais atlikti vyrų kengūrų ir gyvūnų kengūrų. Kitą dieną jaunuoliai vėl traukia į girią medžioti; pargabena daugiau kengūrų nei pirmąjį kartą, ir vakarykštės iškilmės vėl tęsiasi[27].

Su nežymiais skirtumais tas pats ritualas atliekamas ir kituose aruntų genties klanuose[28], urabunų[29], kaitišų[30], unmatjerų[31], taip pat Susitikimo įlankos gentyse[32]. Visur jį sudaro tie patys esminiai elementai. Kurio nors augalo ar gyvūno gabalėlių visuomet pateikiama klano vadui, ir šis iškilmingai paragauja, nes privalo tai padaryti. Jei šitos savo priedermės atsisakytų, netektų jam suteiktos galios su nauda atlikti intičiumos apeigas, tai yra galios kasmet atnaujinti ir padauginti veislę. Kartais ritualinis valgymas dar lydimas ir patepimo gyvulio riebalais ar kurių nors augalo dalių syvais[33]. Paprastai po vado tą patį ritualą kartoja totemo žmonės ar bent senoliai, ir pagaliau jį atlikus visi ypatingi draudimai panaikinami.

[27] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 204.

[28] *Nat. Tr.*, p. 205-207.

[29] *North. Tr.*, p. 286-287.

[30] *Ibid.*, p. 294.

[31] *Ibid.*, p. 296.

[32] Meyer, in Woods, p. 187.

[33] Vieną atvejį mes jau minėjome; daugiau jų pateikta Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 205; *North. Tr.*, p. 286.

Tokios apeigos šiauriau gyvenančiose gentyse[34] – tarp varamungų ir gretimose bendruomenėse šiandien jau išnykusios. Tik ten dar aptinkami jų pėdsakai gali paliudyti, jog seniau jų būta. Teisybė, klano vadas jau nevalgo privaloma ritualine tvarka totemo. Bet tam tikrais atvejais žmonės, esantys ne iš to totemo, kur ką tik buvo atliktos intičiumos apeigos, privalo į stovyklą atgabenti gyvūną ar augalų, juos įteikti vadui ir paprašyti, kad jų paragautų. O vadas atsisako tardamas: „Aš jau tatai dėl jūsų padariau, ir dabar jūs galite ramiai valgyti"[35]. Taigi įteikimo paprotys išliko, o vadui skirtas prašymas, regis, atėjo iš tų laikų, kai buvo praktikuojamas ritualinis vaišinimas[36].

[34] Valpariai, vulmalai, čingilai, umbajai.

[35] *North. Tr.*, p. 318.

[36] Kalbėdami apie antrąją apeigų dalį, kaip, beje, ir apie pirmąją, rėmėmės Spenceriu ir Gillenu. Tačiau paskutinis Strehlow sąsiuvinis šiuo atžvilgiu tik patvirtina jo pirmtakų liudijimus, bent jau pačius svarbiausius. Iš tikrųjų, jis pripažįsta, jog po pirmosios apeigų dalies (kaip pasakyta p. 13, po poros mėnesių) klano vadas ritualine tvarka paragauja toteminio gyvūno ar augalo ir paskui jau panaikina visus draudimus; tą procedūrą Strehlow vadina *die Freigabe des Totems zum allgemeinen Gebrauch* (III, p. 7). Jis mums paaiškina, kad ši procedūra gana svarbi ir aruntų kalboje ji įvardyta specialiu žodžiu. Ir dar pažymi, kad šis ritualinis valgymas nėra vieninteles, būna, kad vadas ir senoliai valgo augalinio maisto ar sakralinio gyvūno mėsos prieš pirmąją apeigų dalį, o ritualo atlikėjas tą daro po apeigų. Šis faktas visai nestebina: valgymus praktikuoja tiek kulto tarnai, tiek ir dalyviai, taigi prisiskiria tokias savybes, kurias nori įgyti, todėl ir nekeista, kad valgoma ir vaišinama daugiau kartų. Čia nėra nieko, kas sumenkintų Spencerio ir Gilleno žinias, nes tas ritualas, kurį jie ypatingai pabrėžia, ir ne be pagrindo, kaip tik yra *Freigabe des Totems*.

Strehlow užginčija Spencerio ir Gilleno tvirtinimus tik dviem atžvilgiais. Pirma, jis tvirtina, kad ritualinis valgymas vyksta ne visais atvejais. Nėra ko stebėtis, juk yra tokių toteminių gyvūnų ir augalų, kurie paprasčiausiai nevalgomi. Tačiau, šiaip ar taip, šis ritualas labai dažnas; pats Strehlow mini daugybę pavyzdžių (p. 13, 14, 19, 23, 33, 36, 50, 59, 67, 68, 71, 75, 80, 84, 89, 93). Antra, matėme, kad, pagal Spencerį ir Gilleną, jei klano vadas nevalgo toteminio gyvūno mėsos ar toteminio augalo, jis netenka galių. O Strehlow teigia, jog čiabuvių liudijimai tokio teiginio nepatvirtina. Tačiau šis klausimas mums atrodo antraeilis. Tikra tik tai, kad toks ritualinis valgymas yra paskirtas. Vadinasi, jis laikomas naudingu ir būtinu. Beje, jis,

III

Ką tik aprašytoji ritualų sistema įdomi tuo, kad joje glūdi visi esminiai didelės religinės institucijos principai, išreikšti pačia elementariausia, kokią tik šiandien žinome, forma; tos religinės institucijos, kuri aukštesnio lygmens religijose tampa vienu pozityviojo kulto pagrindų: tai aukos institucija.

Žinome, kokį perversmą padarė Robertsono Smitho darbai, susiję su tradicine aukos teorija[37]. Iki jo auka tebuvo laikoma prievole ar pagarba, reiškiama iš būtinybės ar iš mandagumo; tai priminė tuos prievolės ar pagarbos aktus, kurie reiškiami valdinių savo valdovams. Robertsonas Smithas pirmasis pastebėjo, kad toks klasikinis aiškinimas paliko be dėmesio dvi pagrindines ritualo ypatybes. Pirma, tai valgis, konkretūs valgomi maisto produktai. Maža to, tai valgis, kurį tikintieji patiekia dievui ir kurį dalijasi su dievu. Vienos aukos dalys saugomos dievybei, kitos skiriamos aukotojams, kad jas suvalgytų. Šit kodėl Biblijoje auka kartais vadinama valgymu Jahvės akivaizdoje. Beje, daugelyje bendruomenių įprasta manyti, jog bendras valgymas visus valgymo dalyvius sujungia dirbtinės giminystės saitais. Iš tikrųjų giminėmis laikomos tos būtybės, kurias jungia prigimtiniai to paties kūno ir to paties kraujo ryšiai. Tačiau maitinimasis be perstojo atnaujina organizmo substanciją. Taigi bendras valgymas, taip pat kaip ir bendra kilmė, gali daryti tą patį poveikį. Anot Smitho, aukojimo puotų tikslas veikiausiai ir buvo sujungti tame pačiame kūne tikintįjį su jo dievu ir susieti juos giminystės ryšiais. Šiuo požiūriu iškyla visai nauja aukos sąvoka. Auka iš esmės nėra atsižadėjimo aktas, kaip ilgą laiką buvo manoma ir ką šis žodis paprastai reiškia; pirmiausia tai valgio komunijos – bendrystės per valgymą aktas.

Be abejonės, šitaip aiškinant aukojimo puotų poveikį, reikėtų remtis kai kuriomis išlygomis. Tas poveikis neišplaukia tik iš

kaip ir bet kuris bendrystės aktas, tegali suteikti jį atliekančiam asmeniui dorybes, kurių šis taip trokšta. Ir vien tai, kad čiabuviai ar kai kurie jų išleido iš akių tą ritualo funkciją, dar nereiškia, jog ji nereali. Ar verta kartoti, kad tikintieji dažniausiai nežino savo atliekamų apeigų tikrosios prasmės?

[37] Žr. *The Religion of the Semites*, Lectures VI-XI, ir straipsnį *Sacrifice*, in *Encyclopedia Britannica*.

stabmeldystės fakto. Žmogus negali tapti šventas vien todėl, kad tam tikra prasme sėdi prie vieno stalo su dievu, o todėl, kad maistas, kurį jis valgo šioje ritualinėje puotoje, yra šventas. Iš tikrųjų, mes parodėme, kaip aukojant atliekami išankstiniai veiksmai – apsivalymai, patepimai, maldos ir t. t. – pakeičia gyvą padarą, kuris turi būti paaukotas, į šventenybę, kurios šventumas persiduoda tikinčiajam vos tik jos paragavus[38]. Todėl galima daryti išvadą, jog valgio komunija – bendrystė per valgymą – yra vienas esmiškiausių aukos elementų. Beje, šituo remiasi ir ritualas, kuriuo užbaigiamos intičiumos iškilmės; jis irgi yra lygiai tokio pobūdžio aktas. Nudobus toteminį gyvūną, Alatunja ir seniai jį iškilmingai valgo. Jie susijungia su tuo pačiu sakraliniu pradu, glūdinčiu tame maiste, ir su juo supanašėja. Visas skirtumas toks, kad čia gyvulys yra šventas iš prigimties, o šiaip jis įgyja šventumą dirbtinai – per aukojimą.

Tokios bendrystės per valgymą objektas, beje, aiškus. Visi toteminio klano nariai turi savyje tam tikrą mistinę substanciją, kuri sudaro svarbiausią nario būtybės dalį, nes iš jos sukurta jo siela. Iš jos jis semiasi galių, kurias priskiria sau, iš jos išplaukia jo socialinis vaidmuo: tik per ją jis tapo asmenybe. Todėl jam gyvybiškai svarbu ją išsaugoti nepaliestą ir išlaikyti amžinai jauną. Deja, visos jėgos, net pačios dvasingiausios, laikui bėgant savaime išsenka ir užgęsta ir turi atsirasti kažkas, kas joms grąžintų energiją: čia ir glūdi didžiausia būtinybė ir, kaip įsitikinsime, svarbiausias pozityviojo kulto pagrindas. Vieno totemo žmonės tegali išlikti patys savimi tik tuomet, jei jie periodiškai atgaivina savyje glūdintį toteminį pradą; ir kadangi jie tą pradą įsivaizduoja augalo ar gyvūno pavidalu, į tą atitinkamą augalo ar gyvūno rūšį jie ir kreipiasi prašydami papildomų jėgų toteminiam pradui atnaujinti ir atjauninti. Kengūros klano vyras jaučiasi esąs kengūra; šia savybe jis ir apibūdinamas; ši ypatybė žymi jo vietą bendruomenėje. Ją išsaugodamas jis privalo kartkartėmis įlieti į savo substanciją truputį to gyvūno

[38] Žr. Hubert et Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, in *Mélanges d'histoire des religions*, p. 40 ir toliau.

kūno. Remiantis taisykle *dalis vietoj visumos*[39], tam užtenka pačios menkiausios dalelės.

Bet kad šis veiksmas galėtų suteikti laukiamų rezultatų, jis turi būti atliekamas tinkamiausiu momentu. Pats palankiausias metas tada, kai visiškai subręsta naujoji karta; kaip tik tada toteminei rūšiai gyvybę suteikiančios jėgos pasiekia didžiausią brandą. Tereikia jų pasisemti iš turtingų gyvybės versmių – sakralinių medžių ir akmenų. Negana to, jų intensyvumą galima padidinti daugybe būdų; šiam tikslui ir pasitarnauja ritualai, vykstantys pirmoje intičiumos dalyje. Jau vien savo išvaizda pirmieji derliaus vaisiai ar pirmagimiai spinduliuoja juose slypinčią energiją: toteminis dievas ten pasireiškia visu savo jaunatvės spindesiu. Štai kodėl visais laikais pirmieji vaisiai buvo laikomi ypatingu sakraliniu maistu, saugomu itin šventoms būtybėms valgyti. Taigi savaime suprantama, kad australas ta savybe naudojasi norėdamas dvasiškai atgimti. Taip paaiškinama ir apeigų data, ir aplinkybės.

Galbūt ir kelią nuostabą faktas, kad šitokio sakralumo maistą gali valgyti ir paprasti profanai. Nerastum nė vieno pozityvaus kulto, kuris nesusidurtų su tokiu prieštaravimu. Visos sakralinės būtybės dėl savo šventumo vengia sąlyčio su profaniškumu; antra vertus, jos niekam nebūtų reikalingos ir jų buvimas netektų prasmės, jei jų nesietų ryšiai su tikinčiaisiais, kurie, beje, nuo tų šventų būtybių privalo laikytis per pagarbų atstumą. Nerastume nė vieno pozityviojo ritualo, kuris iš esmės nebūtų tikra šventvagystė: juk žmogus tegali bendrauti su dievybėmis tik peržengęs tą barjerą, kuris paprastai turi juos skirti. Svarbiausia, kad toji šventvagystė būtų padaryta laikantis didelio apdairumo, tuomet ji sušvelnėja. Tarp plačiausiai taikomų apdairumo priemonių yra deramas tikinčiojo parengimas pereiti į sakralinių daiktų ratą, reikalavimas labai lėtai jį ten vesti ir palaipsniui prie jo pratinti. Šitokiu būdu išskaidyta ir susilpninta, šventvagystė religinės sąmonės stipriai nepažeidžia – ji visai nejuntama ir išnyksta. Kaip tik tai mums ir rūpi. Ištisa virtinė apeigų,

[39] Žr. šios taisyklės aiškinimą aukščiau, p. 255.

vykstančių prieš iškilmingą totemo valgymą, skirtos paeiliui pašventinti tiems, kurie apeigose aktyviai dalyvavo. Iš esmės tai religinis periodas, ir jį gali išgyventi tik tie, kurie patyrė religinės būsenos transformaciją. Pasninkai, kontaktai su sakraliniais akmenimis, čuringos[40], toteminiai piešiniai ant kūno ir kt. pamažu jiems suteikė tokią savybę, kuria jie anksčiau nepasižymėjo ir kuri jiems leidžia be papiktinančios ir pavojingos profanacijos drąsiai imti tokį trokštamą ir bauginantį valgį. Šiaip jis jiems būtų uždraustas[41].

Jei aktas, per kurį šventa būtybė paaukojama, o paskui suvalgoma tų, kurie ją garbina, gali būti pavadintas aukojimu, tuomet ir apeigos, apie kurias kalbėsime, turi teisę vadintis taip pat. Beje, šio žodžio reikšmę aiškiai nurodo stulbinančios kitų apeigų analogijos, žinomos iš daugelio agrarinių kultų. Net toliausiai pažengusios civilizacijos tautoms įprasta, kad pirmieji derliaus vaisiai užimtų reikiamą vietą ritualinėse puotose; iš tokių galima paminėti velykinį stalą[42]. Kadangi agrariniais ritualais pagrįsti aukščiausių formų kultai, matome, kad Australijos bendruomenių intičiuma, nepaisant jos akivaizdaus barbariškumo, yra mums artimesnė.

Apdovanotas genialia intuicija, Smithas, net nežinodamas šių faktų, tai nuvokė. Daugybe sumaniausių samprotavimų, – nėra reikalo jų čia perteikti, nes jie tegalėtų dominti istorikus[43], – jis manė galįs nustatyti, kad iš pradžių aukai nudobtas gyvūnas turėjo būti laikomas kone dievybe ir artimu tiems, kurie jį nudobė ir paaukojo: iš tiesų, būtent tokiomis savybėmis apibūdinama toteminė rūšis. Sykiu Smithas priėjo išvadą, kad totemizmui būdingos apeigos yra visai analogiškos toms, apie kurias neseniai kalbėjome; jis net buvo linkęs laikyti šitokios rūšies auką bet kurios aukojimo institucijos pagrindu[44]. Auka atsirado ne tam, kad tarp žmogaus ir jo dievų susidarytų dirbtinės giminystės ryšys,

[40] Žr. Strehlow, III, p. 3.

[41] Beje, nereikia pamiršti, kad aruntų gentyje valgyti toteminį gyvulį nėra absoliučiai uždrausta.

[42] Žr. plačiau Frazer, *Golden Bough*, p. 348 ir toliau.

[43] *The Religion of the Semites*, p. 275 ir toliau.

[44] *Ibid.*, p. 318-319.

o tam, kad išsilaikytų ir nuolat atsinaujintų prigimtinė giminystė, kuri juos siejo nuo pat pradžių. Čia, kaip ir kitais atvejais, dirbtinumas atsirado tik kaip gamtos imitacija[45]. Tačiau ši hipotezė Smitho knygoje pateikta grynai kaip išprotautas požiūris, kurį tuomet jam žinomi faktai grindė tik su didele išlyga. Reti toteminio aukojimo atvejai, kuriuos jis mini norėdamas motyvuoti savo tezę, tokios jo teikiamos prasmės neturi; ten figūruojantys gyvūnai nėra totemai tikrąja šio žodžio prasme[45]. Tačiau šiandien galime pasakyti, kad bent jau vienu atveju jo įrodymas pasitvirtino: mes iš tikrųjų pamatėme, kad daugelyje bendruomenių toks toteminis aukojimas, kokį suprato Smithas, yra ir buvo praktikuojamas. Be abejo, mes neturime nė menkiausio įrodymo, kad toji praktika būtų neatskiriama nuo totemizmo arba kad iš jos būtų išsirutulioję kiti aukojimo tipai. Bet jeigu to ritualo universalumas ir yra hipotetiškas, jo egzistavimas neginčytinas. Nuo šiol turime laikytis formuluotės, kad mistiškiausia bendrystės per valgymą forma aptinkama jau pačioje primityviausioje, kokią tik šiandien žinome, religijoje.

IV

Tačiau kitu požiūriu mūsų turimi nauji faktai gerokai sumenkina Smitho teoriją.

Pagal jį išeitų, kad bendrystė ne tik pagrindinis aukos elementas – bent pradžioje ji buvusi apskritai vienintelis elementas. Jis klydo, auką suprastindamas iki duoklės ar dovanos. Dovanos idėjos iš pradžių net nebuvo; ji atsirado vėliau, dėl išorinių aplinkybių įtakos, ir, užuot padėjusi atsekti tikrąsias to ritualo mechanizmo ištakas, jas užmaskavo. Smithas pačią aukos sampratą laikė didžiausią pasipiktinimą keliančiu absurdu ir čia įžvelgti šitokios plačios institucijos gilesnės prasmės išties negalėjo. Viena svarbiausių dievybės priedermių – užtikrinti, kad žmonės turėtų maisto ir galėtų gyventi, taigi, regis, neįmanoma, kad auka reikštų savo ruožtu valgių patiekimą dievybei.

[45] Žr. apie tai Hubert et Mauss, *Mélanges d'histoire des religions*, pratarmę ir toliau.

Mintis, kad dievai laukia iš žmogaus maisto, kai jie patys žmogų maitina, akivaizdžiai prieštarauja logikai. Kaip gali dievams prireikti žmogaus pagalbos, kad iš anksto atskaitytų savo dalį nuo tų dalykų, kuriuos jis gauna iš jų rankų? Šitokie svarstymai Smithą atvedė prie išvados, jog aukos-dovanos idėja tegalėjo atsirasti didžiosiose religijose, kur dievai, kilę iš daiktų, su kuriais iš pradžių buvo painiojami, tapo vertinami lyg karaliai, didžiausi žemės ir jos gėrybių viešpačiai. Nuo tol auką imama sutapatinti su duokle, kurią valdiniai privalo mokėti savo valdovui kaip atlygį už jiems suteiktas teises. Bet toks naujas aiškinimas iš tikrųjų tebūtų pirminės sampratos klastotė ir net savotiška korupcija. Mat „nuosavybės idėja materializuoja viską, prie ko tik ji prisiliečia"; įsiskverbdama į auką, ji ją denatūrizuoja, ir auka virsta tam tikru žmogaus ir dievybės sandėriu[46].

Mūsų išdėstyti faktai tokią argumentaciją sugriauna. Ritualai, kuriuos aukščiau aprašėme, laikomi pačiais seniausiais, kokius tik kada yra kam tekę stebėti. Čia dar nešmėsčioja joks apibrėžtas mitinis personažas ir, tiesą sakant, jokia užuomina nei apie dievus, nei apie dvasias; ritualuose teveikia neaiškios, neįvardytos, beasmenės jėgos. Bet ritualus apibūdinančias išvadas Smithas ir laiko absurdiškomis.

O mes nusikelkime mintimis į pirmąją intičiumos dalį; grįžkime prie ritualų, turinčių užtikrinti gyvūno ar augalo rūšies, skirtos būti klano totemu, vislumą ir derlingumą. Ši rūšis – didžiausia šventenybė, ir joje esmiškai įsikūnija tai, ką metaforiškai galėtume pavadinti totemine dievybe. Tačiau, kaip matėme, savo gyvenimo pratęsimui dievybė reikalinga žmogaus pagalbos. Tai jis kasmet suteikia gyvenimą naujai kartai; be jo įsikišimo ji neužgimtų. Jei tik žmogus nustotų švęsti intičiumą, dievybės visai išnyktų nuo žemės paviršiaus. Viena vertus, iš jo kyla jų egzistencija; kita vertus, žmogaus egzistencija įmanoma tik jų dėka, nes joms pasiekus brandą žmogus tik iš jų pasisems reikiamų jėgų ir išlaikys bei atgaivins savo dvasią. Taigi, galima sakyti, žmogus kuria savo dievus ar bent jau pratęsia jų egzistavimą, tačiau sykiu ir jisai pats gyvena tik jų dėka. Susidaro amžinas ratas, kuris, anot Smitho, apima ir aukojamos duoklės

[46] *The Religion of the Semites*, 2-as leid., p. 390 ir toliau.

sampratą: žmogus suteikia sakralinėms esybėms truputį to, ką jis gauna iš jų, ir jis gauna iš jų viską, ką jis joms suteikia.

Negana to, aukos, kasmet jo nešamos, iš esmės nesiskiria nuo tų, kurios bus atnašaujamos vėliau, sakralinių aukojimų metu. Jei aukotojas nudobia žvėrį, jis tai daro todėl, kad žvėryje tūnantys gyvybės pradai išsiskirtų iš jo kūno ir pereitų maitinti dievybių. Kaip ir tos dulkelės, kurias australas nušluoja ar nupučia nuo sakralinio akmens, aukos taip pat yra pradai, išbarstyti erdvėje, ir tie pradai įkvėps gyvybę toteminei giminei ir laiduos jos atsinaujinimą. Pats barstymo gestas primena tąjį, kuris paprastai lydi dovanų įteikimą. Kai kuriais atvejais abu tie ritualai sutampa iki menkiausio judesio. Jau matėme, kad kaitišų gentyje lietus prišaukiamas pilant vandenį ant sakralinio akmens, o kitose tautose žynys tam pačiam tikslui užpila vandens ant aukuro[47]. Kraujo liejimai, taikomi kai kuriose intičiumos apeigose, yra tikros aukos pavyzdys. Kaip aruntų ar djerių genčių nariai laisto krauju sakralinį akmenį ar toteminį piešinį, taip neretai toliau pažengusiuose kultuose aukos ar paties tikinčiojo kraujas liejamas arba prie, arba ant aukuro[48]. Šiuo atveju kraujas skiriamas dievams, kurie jį itin mėgsta. Australijoje kraujas aukojamas kuriai nors sakralinei rūšiai. Taigi nėra jokios dingsties aukos idėją laikyti vėlesniu civilizacijos padariniu.

Mes ypač dėkingi Strehlow už vieną dokumentą, kur aiškiai išryškėja intičiumos ir aukos giminingumas. Tai viena giesmė, kuri giedama per kengūros klano intičiumą; ten aprašytos ir visos apeigos, sykiu išdėstyta, ko iš jų laukiama. Klano vadas ant šakų krūvos deda gabalėlį kengūros taukų. Beje, tekste minima, jog tie riebalai daro kengūras riebesnes[49]. Šįkart neapsiribojama išsklaidant sakralines dulkes ar nuliejant žmogaus kraujo; čia nudobiamas pats gyvulys, galima sakyti, jis aukojamas, uždedamas lyg ir ant aukuro ir atiduodamas giminei, kurios gyvybę turi palaikyti ir saugoti.

[47] Panašius atvejus mini R. Smithas *The Religion of the Semites*, p. 231.

[48] Žr. pvz., *Išėjimo knygą*, 29, 10-14; *Kunigų knygą*, 9, 8-11; Baalo kunigai aukojo savo kraują (*Pirmoji Karalių knyga*, 18, 28).

[49] Strehlow, III, p. 12.

Dabar matome, kodėl galima tvirtinti, kad intičiumoje glūdi aukojimo sistemos užuomazgos. Kai aukojimas galutinai susiformavęs, jį sudaro du pagrindiniai elementai: bendrystės per valgymą aktas ir aukos aktas. Tikintysis susilieja su savo dievu rydamas sakralinį maistą ir sykiu jis teikia dievui dovaną. Abu šiuos aktus randame ką tik aprašytoje intičiumoje. Visas skirtumas tas, kad per aukojimą tikrąja šio žodžio prasme[50] abudu aktai atliekami vienu metu, be perstojo – vienas po kito, o minėtose apeigose jie atskirti. Pirmuoju atveju tai dvi neatskiriamos to paties ritualo dalys, o antruoju jos vyksta ne tuo pačiu metu ir jas gali skirti visai nemažas laiko tarpas. Tačiau iš esmės mechanizmas lieka toks pat. Apskritai intičiuma – ne kas kita, o aukojimas, tik jo grandys dar nesunertos ir nesutvarkytos.

Toks sugretinimas turi dvigubą prasmę: leidžia mums geriau suprasti ir tikinčiuosius, ir sykiu aukojimo esmę.

Pirmiausia geriau suprantame intičiumą. Iš tiesų Frazerio koncepcija, traktuojanti intičiumą kaip paprastą magijos veiksmą, neturintį jokio religinio požymio, dabar jau neišlaiko kritikos[51]. Negalima iš religijos atimti ritualo – nelyginant tokios plačios religinės institucijos pranašo.

Antra vertus, geriau suprantame ir patį aukojimą. Jau nustatyti du vienodai svarbūs jo elementai. Jei Australijos čiabuvis neša dovanas dievybėms, nėra jokios prasmės manyti, kad aukos idėja svetima primityviajai aukojimo institucijos organizacijai ir tik trikdė natūralųjį ūkį. Šiuo atžvilgiu Smitho teoriją verta peržiūrėti[52]. Be abejonės, aukojimas iš dalies yra bendrystės veiksmas, bet kartu ir dovana, savęs atsižadėjimo aktas, o tai ne mažiau reikšminga. Visuomet tariama, jog tikintysis palieka dievams ką nors iš savo substancijos ar savo turtų. Ir bet koks

[50] Kai aukojimas visas; kai kuriais atvejais aukojimas gali apsiriboti vienu kuriuo elementu.

[51] Čiabuviai, tvirtina Strehlow, apeigas vertina kaip tam tikrą dieviškąją tarnybą; lygiai taip krikščionis vertina savo atliekamas religijos apeigas.

[52] Kažin ar tik kraujo nuleidimas, plaukų dovanojimas, kur Smithas įžiūri bendrystės aktą, nėra padėkos auka.

bandymas vieną šių elementų laikyti kitu yra bergždžias. Galbūt aukojimas net tolydesnis negu pats bendrystės aktas[53].

Be to, paprastai atrodo, kad aukojimas ar aukojama dovana gali būti skiriami tik konkrečioms būtybėms. Beje, Australijoje susidūrę su aukojamų dovanų faktu nieko panašaus tvirtinti negalėtume. Aukojimas yra absoliučiai nepriklausomas nuo formų, į kurias žiūrima kaip į religines jėgas; jų prasmė kur kas gilesnė, ir dabar mėginsime ją aptarti.

Šiaip ar taip, aišku, jog pats dovanojimo aktas savaime iškelia mintį, jog egzistuoja dvasinis subjektas, kurį toji dovana ir turėtų patenkinti. Ir kai tikime, kad mūsų aprašytais ritualiniais gestais kreipiamasi į asmenis, tie gestai darosi lengviau paaiškinami. Intičiumos apeigos, prišaukiančios tik beasmenes jėgas, skina kelią visai kitai koncepcijai[54]. Žinoma, jų nebūtų pakakę norint iš nieko prikurti mitinių asmenų. Bet kai ši idėja susiformavo, jau pati tų ritualų prigimtis ją įpynė į kultą; atitinkamai ji darėsi ne tokia abstrakti; tiesiogiai susijusi su veiksmu ir gyvenimu, ji iškart tapo realesnė. Taigi galima patikėti, kad kulto praktika padėjo įasmeninti religines jėgas, ir nors įasmeninimas čia teturėjo antraeilę reikšmę, vis vien nusipelno būti pažymėtas.

V

Dar lieka paaiškinti prieštaravimą, kuriame R. Smithas įžvelgė nepriimtiną logikos skandalą.

Jei dievybių galios visuomet neblėstamai vienodos, iš tiesų neįtikima, kad žmogus pamanytų galįs joms suteikti savo paslaugas, nes visai neįsivaizduojama, kad joms prireiktų jo pagalbos. Pirmiausia todėl, kad jos maišosi su daiktais, todėl, kad

[53] Atpirkimo aukos, apie kurias kalbėsime atskirai šios dalies penktame skyriuje, reiškia vien padėkos auką. Prie bendrystės aktų jos prisideda tik labai nežymiai.

[54] Dažnai tos apeigos traktuojamos kaip kreipimasis į konkrečias dievybes (pvz., Eylmanno cituoti Krichauffo ir Kempe's tekstai, p. 202-203).

jose įžvelgiami kosminio gyvenimo principai, jos pačios paklūsta šito gyvenimo ritmui. O gyvenimas yra nelyginant pirmyn atgal svyruojanti švytuoklė, ir tas švytavimas vyksta pagal apibrėžtą dėsnį. Kartais gyvenimas trykšte trykšta, kartais aprimsta ir net ima rūpestis, ar jo versmė visai neišseks. Augalija kasmet miršta. O jei kartą ims ir nebeatgims? Kai kurios gyvūnų rūšys linkusios išnykti dėl natūralios ar smurtinės žūties. O jei jos nebeatsikurs ar atsikurs nebe tokios? Ypač įnoringi lietūs; ilgą laiką jų nėra ir nėra, ir jau ima dingotis, jog niekada lietus nebelaistys žemės. Tokie periodiniai gamtos svyravimai liudija, kad protarpiais ir dievai, kurių valioje gyvūnija, augmenija, lietus ir visa kita, taip pat išgyvena savo silpnumo periodus. Tačiau žmogus negali šito abejingai stebėti. Kad jis gyventų, turi nenutrūkti visuotinio gyvenimo tėkmė, vadinasi, turi gyventi ir dievai. Taigi jis stengiasi juos palaikyti, jiems padėti ir tam pasitelkia jėgas, kuriomis disponuoja ir kurias prireikus mobilizuoja. Kraujas, pulsuojantis jo gyslomis, turi vaisingumo savybių, ir jis jo nulies. Jo klanas turi sakralinių akmenų, ir jis eis iš jų semtis gyvybės syvų, kurie ten slypi, ir paskleis juos erdvėje. Vienu žodžiu, jis dievams neš aukas ir dovanas.

Tas išorines fizines krizes lydi, beje, vidinės mentalinės krizės, kurios krypsta į tą pačią baigtį. Dievybės egzistuoja todėl, kad jas tokias sukuria protas. Jei tik mes imtume ir nustotume jomis tikėti, jos kaip ir nustotų būti. Net tie dievai, kurie įgijo kūnišką pavidalą ir pakliuvo į juslinės patirties sferą, ir tie šiuo požiūriu priklauso nuo juos dievinančių tikinčiųjų mąstymo, nes sakralumo ypatybė, objektus paverčianti garbinimo objektais, nėra įgimta savybė, ji įgyjama per tikėjimą. Šit kengūra tėra toks gyvūnas, kokių daug, tačiau kengūros klano žmonės žino, kad joje glūdi pradas, kuris ją išskiria iš kitų, ir tas pradas egzistuoja tik toje sąmonėje, kuri jį suvokia[55]. Kad sykį suvoktoms dievybėms jau nereikėtų žmonių pagalbos ir jos galėtų pačios gyventi, tie jas išreiškiantys vaizdiniai turėtų nekisti. Bet toks

[55] Filosofine prasme tas vyksta ir kitais atvejais, nes viskas egzistuoja tik per vaizdinius. Tačiau, kaip parodėme (p. 253-254), kalbant apie religines jėgas šis teiginys dvigubai teisingas, kadangi daiktų struktūroje nėra nieko, kas atitiktų sakralumo savybę.

stabilumas neįmanomas. Juk jie susiformuoja grupinio gyvenimo tėkmėje, o grupinis gyvenimas esmiškai nėra reguliarus. Taigi paprastai jie susiję su tuo pačiu nereguliarumu. Patį didžiausią intensyvumą vaizdiniai pasiekia tada, kai individai susirenka į vieną vietą, kur juos sieja artimi ryšiai su kitais, kur jie persiima ta pačia idėja ar tuo pačiu jausmu. Bet kai toji individų bendrija išsiskirsto ir visi grįžta į savo įprastą gyvenimą, toji pirminė vaizdinių energija palengva gęsta. Ir jeigu mes nerasime kokių nors būdų juos sugrąžinti į atmintį ir atgaivinti, ilgainiui juos paplaus kasdienių įspūdžių vilnys ir jie tyliai nugrims į nežinią. O jiems silpstant netenka realumo ir dievybės, nes jos teegzistuoja juose ir per juos. Jei mes apie jas mąstome ne taip intensyviai, jos mums nėra tokios svarbios ir mes jų mažiau paisome; jos nusileidžia į žemesnį lygmenį. Taigi žmonių paslaugos dievams būtinos dar vienu požiūriu. Šis antrasis motyvas jiems padėti net svarbesnis už pirmąjį, mat jis amžinas. Kūniškojo gyvenimo nereguliarumai veikia religinius tikėjimus tik tada, kai religijos dar nėra atsiskyrusios nuo savo kosminio ūko. O socialinio gyvenimo nereguliarumai, priešingai, yra neišvengiami; ir net pačioms idealistiškiausioms religijoms nepavyksta nuo jų išsisukti.

Beje, žmogus ir gali įtikėti savo vaisinga pagalba dievams tik todėl, kad jie priklauso nuo to paties žmogaus mąstymo. Vienintelis būdas atnaujinti kolektyvinius šventųjų esybių vaizdinius yra juos atgaivinti pačiame religinio gyvenimo šaltinyje, tai yra susirinkusiose grupėse. O periodinės krizės, pastebimos išoriniuose dalykuose, sukelia emocijas, ir šios palenkia žmones – viso to liudytojus – susirinkti ir nuspręsti, ko vertėtų imtis. Jau vien tuo susirinkimu jie vienas kitą sustiprina, randa išsigelbėjimą, nes to išsigelbėjimo ieško drauge. Bendras tikėjimas natūraliai atgyja atkurtoje bendrystėje; jis atgimsta, kadangi atsiduria tose pačiose aplinkybėse ir pirmapradėje savo užgimimo būsenoje. Tikėjimas atgimė lengvai nugalėjęs visas dvejones, gresiančias atsirasti sąmonėje. Sakralinių daiktų vaizdas įgauna tokį ryškumą, kad nesunkiai atsispiria vidinėms ar išorinėms aplinkybėms, siekiančioms jį susilpninti. Nepaisant akivaizdaus sakralinių daiktų nykimo, žmogus jau negali manyti, kad dievai mirs, nes junta juos atgimstant savyje pačiame. Ir nors būdai

juos išgelbėti labai šiurkštūs ir primityvūs, jie nėra bergždi, kadangi viskas atrodo taip, lyg jie iš tikrųjų efektyviai veiktų. Ir žmogus labiau pasitiki savimi, nes jaučiasi stipresnis. Ir jis iš tikrųjų yra stipresnis, nes jėgos, kurios nyko, sąmonėje vėl atgijo.

Taigi nereikia kartoti Smitho klaidos ir manyti, kad kultas buvo sukurtas grynai žmonių naudai ir kad dievai ten neturi ką veikti: jiems jis ne mažiau reikalingas kaip ir tikintiesiems. Žinoma, žmonės negali gyventi be dievų. Kita vertus, dievai mirtų, jei nebūtų atitinkamai garbinami. Taigi kulto tikslas – ne vien sujungti profanus su dievybėmis, bet ir palaikyti dievybių gyvastį, be atvangos jas transformuoti ir regeneruoti. Jų jėgas atgaivina ne kokios nors ypatingos materialių dovanų savybės, o mentalinės būsenos, kurias tie veiksmai, patys savaime nieko nereiškiantys, pažadina ir lydi. Tikrosios kultų, iš pažiūros net pačių materialistiškiausių, prasmės reikėtų ieškoti ne kultų nustatytuose gestuose, o tame vidiniame dvasiniame atsinaujinime, kurį tie gestai padeda skatinti. Iš tikrųjų tai, ką tikintysis duoda savo dievui, yra ne valgiai, padėti ant aukuro, ir ne kraujas, trykštantis iš prapjautų venų: tai mąstymas. Šitai dar nereiškia, kad dievybė ir jos garbintojai neapsikeistų tarpusavio paslaugomis. Ir taisyklė *do ut des*, kuria kartkartėmis apibrėžiamas pats aukojimo principas, nėra utilitarinių toeretikų vėlesnių laikų pramanas: ji neabejotinai išreiškia patį aukojimo sistemos ir apskritai viso pozityviojo kulto mechanizmą. Taigi Smitho nubrėžtas ratas labai realus ir absoliučiai nežeminantis proto. Jis atsirado todėl, kad dievai, būdami aukščiau už žmones, tegali gyventi žmonių sąmonėse.

Tas ratas mums atrodys dar natūralesnis ir geriau paaiškins buvimo procesą, jei analizuodami giliau ir religiniais simboliais pakeisdami tą tikrovę, kurią jie išreiškia, patyrinėsime jos elgseną rituale. Jei, kaip jau mėginome nustatyti, šventumo principas tėra hipostazinė transfigūruota visuomenė, ritualinį gyvenimą turėtų būti galima paaiškinti pasaulietiškais ir socialiniais terminais. Iš tiesų, socialinis, kaip ir ritualinis, gyvenimas vyksta ratu. Viena vertus, individas perima iš visuomenės visa, ką ji turi geriausia, visa, kas jį išore ir vieta išskiria iš kitų būtybių, – jis perima jos intelektualinę ir dvasinę kultūrą. Atimk iš žmogaus kalbą, mokslus, menus, tikėjimą morale, ir jis virs gyvuliu.

Taigi žmogaus prigimčiai būdingus atributus gauname iš visuomenės. Antra vertus, visuomenė egzistuoja ir gyvena tik individuose ir laikosi individais. Tegul tik individų protuose užgęsta visuomenės idėja, tegul tik žmonės nustoja suvokti, kas yra tikėjimas, tradicijos, kas yra bendrystės siekiai, nustoja visu tuo naudotis, ir visuomenė mirs. Taigi, kalbant apie visuomenę galima pakartoti tą patį, ką anksčiau sakėme apie dievybę: ji reali tiek, kiek užima vietos žmogaus sąmonėje, ir tą vietą parūpinsime tik mes. Nūnai įžvelgiame gilią prasmę, kodėl dievai negali apsieiti be savo tikinčiųjų, lygiai kaip ir šie be savo dievų, nes visuomenė, kurios dievai tėra simbolinė išraiška, jau negali apsieiti be individų, kaip ir individai – be visuomenės.

Dabar prieš mus iškyla uola, ant kurios pastatytas kultų rūmas, tvirtai stūksantis nuo tų laikų, kai atsirado žmonių bendruomenės. Ir kai matai, kaip sudaryti ritualai ir nuo ko jie priklauso, tuomet su nuostaba klausi savęs, kaip žmonėms apskritai galėjo ateiti į galvą tokia mintis ir ypač kaip jie galėjo taip ištikimai būti prie jos prisirišę. Iš kur galėjo jiems rastis iliuzija, kad su keletu vėjyje pabertų smiltelių, keletu ant uolos ar aukuro akmens nuvarvintų kraujo lašų įmanoma išsaugoti gyvūno rūšį ar dievą? Be abejo, mes jau kiek pasistūmėjome spręsdami šią problemą, kai išoriniuose ir akivaizdžiai nesąmoninguose veiksmuose įžvelgėme proto mechanizmą, kuris teikia jiems prasmės ir moralinės svarbos. Bet kas mus įtikins, kad pats šis mechanizmas nėra paprasčiausia haliucinacijų žaismė? Mes parodėme, koks psichologinis procesas skatina tikinčiuosius patikėti, kad ritualas atgaivins aplink juos taip jų geidaujamas dvasines galias, tačiau iš to, jog tikėjimas psichologiškai paaiškinamas, dar neišplaukia, kad jis įgyja objektyvią vertę. Kad pagrįstai įžvelgtume ritualams priskirtame veiksmingume kitką, o ne chroniško kliedesio vaisius, kaip klaidingai manė žmonija, turime įrodyti, jog kultas tikrai skirtas periodiškai atkurti dvasinei esybei, kurios valioje esame mes ir kuri yra mūsų valioje. O ši esybė egzistuoja: tai visuomenė.

Iš tiesų, nors religinės apeigos ir nepasižymi didele svarba, jos sujudina visą bendriją; juk į jų šventimą susirenka ištisos grupės. Taigi pirmiausia jos individus suburia, sustiprina tarpusavio kontaktus ir padeda jiems suartėti. Jau vien todėl kinta

sąmonės turinys. Šiokiadieniais žmonių galvos daugiausia užsuktos praktiškais ir asmeniniais dalykais. Kiekvienas paskendęs savo darbuose; pirmiausia dauguma žmonių rūpinasi patenkinti savo materialinio gyvenimo poreikius, pagrindinis ekonominės veiklos akstinas visais laikais ir buvo asmeninė nauda. Be abejo, nepasakytum, jog visai būtų svetimi ir socialiniai jausmai. Mes gyvename susisaistę su panašiais į save, nepaliaujamai veikiami įpročių, idėjų, tendencijų, kuriuos mums įdiegė auklėjimas ir kurie daugiausia lemia mūsų bendravimą su kitais. Tačiau su jais amžinai kovoja ir jiems priešinasi antagonistinės tendencijos, kurias iškelia ir brandina kasdienės kovos būtinybė. Ir jie daugiau ar mažiau sėkmingai tam nepasiduoda – nelygu kokia jų vidinė energija; tik toji energija nėra atnaujinama. Mūsų įpročiai, idėjos ir tendencijos gyvuoja iš praeities rezervų ir todėl ilgainiui išseks, jei niekas neįlies jėgų, kurių jie netenka per nepabaigiamus konfliktus ir trintis. Kai australai, pasiskirstę nedidelėmis grupelėmis, medžioja ar žvejoja, jie nustoja galvoję apie savo klaną ar savo gentį: jiems terūpi kuo didesnis laimikis. O švenčių dienomis, priešingai, tie rūpesčiai visai išgaruoja; iš esmės tik nepašvęstieji neįtraukiami į sakralinius periodus. Tuomet visų galvos užimtos bendrais tikėjimais, bendromis tradicijomis, didžiųjų protėvių atminimo pagerbimu, jų įkūnytu idealu, taip sakant, žmonėms rūpi socialiniai dalykai. Net materialiniai interesai, kuriuos didžiosios religinės apeigos ir užsibrėžusios patenkinti, net ir jie yra visuomeninio pobūdžio. Visa bendruomenė suinteresuota sulaukti gausaus derliaus, trokšta, kad liūčių metas nesuvėluotų ir pernelyg neįsismarkautų, kad gyvuliai reguliariai vestų prieauglį. Būtent bendruomenė sąmonėse iškyla į pirmą planą, būtent ji lemia elgseną ir ją valdo: tai reiškia, jog ji gyvybingesnė, veiklesnė, taigi ir realesnė nei profaniškumo atveju. Ir žmonės neklysta jausdami, kad už jų yra kažkas, kas atgimsta, yra jėgos, kurios atgyja, yra gyvenimas, kuris prabunda. Toks atsinaujinimas anaiptol nėra tik įsivaizduotas, ir patys individai juo naudojasi. Mat kiekvieno viduje slypi socialumo dalelė ir ji neginčijamai susieta su šita kolektyvine renovacija. Individo siela taip pat atgyja, pasisemdama naujų jėgų iš šaltinio, kuris ją girdo,

todėl ir ji jaučiasi stipresnė, savarankiškesnė, mažiau priklausoma nuo fizinių reikmių.

Pozityviojo kulto apeigas linkstama atlikti reguliariai, tam tikra tvarka; tai viena jų skiriamųjų ypatybių. Be abejo, pasitaiko ritualų ir atsitiktinėmis progomis, kai susiduriama su greit praeinančiomis situacijomis. Bet tos epizodinės praktikos teturi antraeilę reikšmę ir šioje knygoje nuodugniai nagrinėjamose religijose jos mažne išskirtinės. Kultą iš esmės sudaro švenčių, reguliariai pasikartojančių tam tikrais periodais, ciklas. Dabar jau galime suprasti, iš kur atsirado toji periodiškumo tendencija; ritmas, kuriam paklūsta religinis gyvenimas, atspindi socialinio gyvenimo ritmą ir kyla iš jo. Bendruomenė tegali geriau suvokti pati save tik susispietusi vienoje vietoje. Tačiau ji negali be atvangos būriuotis. Gyvenimo poreikiai jai neleidžia likti draugėje neribotą laiką; ji išsiskirsto ir vėl susirenka, kai tik pajunta būtinumą iš naujo rinktis. Tą būtinąją kaitą ir atitinka reguliari sakralinio ir profaninio laiko kaita. Kadangi kulto pradinis tikslas, bent tariamas, yra sureguliuoti gamtos reiškinių vyksmą, kosminio gyvenimo ritmas paliko savo pėdsaką ritualinio gyvenimo ritme. Šit kodėl šventės nuo seno buvo sezoninės; matėme, kad tokia ypatybe pasižymi australų čiabuvių rengiamos inticiumos apeigos. Tačiau sezoniškumas tik išoriškai įrėmina šią organizaciją, jis nėra esminis jos principas, kadangi net kultai, kurie siekia grynai dvasinių tikslų, ir tie atliekami periodiškai. Taigi periodiškumas priklauso nuo kitų priežasčių. Kadangi metų laikų keitimaisi gamtoje yra gana kritinis metas, jie suteikia realią progą susirinkti ir atlikti religines apeigas. Tačiau proga galėjo būti ir išties buvo ir kiti įvykiai. Šiaip ar taip, reikia pripažinti, jog tie rėmai, nors ir grynai išoriniai, parodė retą pasipriešinimo galią, nes jų žymių aptinkame net tose religijose, kurios toliausiai atsiskyrusios nuo bet kurio fizinio pagrindo. Daugelis krikščioniškų švenčių nenutrūkstamais ryšiais siejasi su senovės hebrajų pastoralinėmis ir agrarinėmis šventėmis, nors jose jau nieko nebelikę – nei agrariškumo, nei pastorališkumo.

Bet šitas ritmas priklausomai nuo bendruomenių gali įvairuoti. Kai išsisklaidymo periodas ilgas ir kai išsisklaidymas nepaprastai platus, susiėjimo periodas savo ruožtu taip pat labai

ilgas, tuomet bendruomenė ir religinis gyvenimas pameta saiką. Ištisas savaites ir mėnesius šventės veja šventes ir ritualinis gyvenimas kartais lyg ir įpuola į ekstazę. Šitai regėta Australijos ir daugelio Šiaurės ir Šiaurės vakarų Amerikos indėnų gentyse[56]. Beje, šios dvi socialinio gyvenimo fazės kaitaliojasi labai trumpais laiko tarpais ir kontrastas tarp jų ne toks ryškus. Kuo bendruomenės toliau pažengusios, tuo mažiau jos linkusios į pernelyg ryškius netolydumus.

[56] Žr. Mauss, *Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, in *Année Sociol.*, IX, p. 96 ir toliau.

Trečias skyrius

Pozityvusis kultas (tęsinys)

II. Mimetiniai ritualai ir priežastingumo principas

Tie veiksmai, apie kuriuos kalbėjome, nėra vieninteliai, taikomi totemines rūšies vaisingumui užtikrinti. Tam pačiam tikslui tarnauja ir kiti, arba eidami po pirmųjų, arba vietoj jų.

I

Mūsų aprašytose apeigose šalia kruvinų ar kitokių atnašavimų dažnai atliekami įvairiausi ritualai, papildantys pirmuosius ir sustiprinantys jų poveikį. Juos sudaro tokie judesiai ir šūksniai, kurie pamėgdžiotų to geidžiamo padauginti gyvūno elgseną ir išvaizdą; todėl tuos ritualus vadiname *mimetiniais*.

Aruntų gentyje vikšro *witchetty* totemo intičiumoje atliekami ne tik tie ritualai, kurių vieta prie sakralinių akmenų ir apie kuriuos jau esame kalbėję. Jiems pasibaigus visi leidžiasi atgal į stovyklą, tačiau nuėję kokią mylią eisenos dalyviai sustoja ir visi kūnus išsimargina ritualiniais piešiniais; tada vėl pajuda į priekį. Tokie pasipuošimai skelbia, jog artėja svarbių apeigų pradžia. Ir iš tikrųjų, kol stovyklos gyventojų nėra, vienas senolių, paliktų saugoti namų, surenčia iš šakų tokią movą – ilgą ir siaurą, vadinamą *Umbana*, vaizduojančią kokoną, iš kurio išsirita vabzdžiai. Visi tie, kurie dalyvavo ankstesnėse apeigose, susirenka netoli to statinio vietos; paskui palengva artinasi vis sustodami, iki atsiduria šalia Umbanos ir įlenda vidun. O žmonės iš svetimos fratrijos, ne iš tos, kuriai priklauso vikšro *witchetty* totemas, iš tolo stebintys tą sceną, atsigula kniūbsti ant žemės. Taip guli nejudėdami, kol leidžiama atsikelti. Tuo metu Umbanos viduje suskamba giesmė, pasakojanti apie visas gyvūno raidos stadijas, ir progiesmiu sekami mitai apie sakralinius akmenis. Kai giesmė nutyla, Alatunja, vis dar susirietęs, išlenda iš Umbanos ir lėtai juda plyne, tvyrančia priekyje; pasekomis

išslenka visi kiti jo bendražygiai ir išdarinėja tokius gestus, kurie turi vaizduoti vabzdį, lendantį iš savo kokono. Beje, tuomet girdima giesmė yra tarsi žodinis ritualo komentaras, tiksliai nusakantis gyvūno judesius būtent tokioje raidos stadijoje[1].

Kitoje intičiumoje[2], skirtoje kitam vikšrui – *unchalka* (unčalka), ši ypatybė pabrėžiama dar labiau[3]. Ritualo veikėjai kūną išsimargina piešiniais, vaizduojančiais unčalkos krūmą, ant kurio tas vikšras išsirita; paskui jie vieną skydą padengia koncentriniais pūkų ratilais, vaizduojančiais krūmą, ant kurio vabzdžiai deda kiaušinėlius. Kai tie parengiamieji darbai baigti, visi susėda pusračiu ant žemės, atsisukę veidu į pagrindinį kulto tarną. Šis pakaitomis tai pusiau susikūprinęs lenkiasi prie žemės, tai vėl klūpomis atsitiesia; sykiu dar judina ištiestas rankas, vaizduojančias vabzdžio sparnus. Protarpiais pasilenkia virš skydo, mėgdžiodamas drugelio plazdenimą virš medžių, kur jis deda kiaušinėlius. Šioms apeigoms pasibaigus, kitoje vietoje prasideda kitos, ten tylomis sueina tie patys žmonės. Šįsyk išdekoruoja du skydus. Vieną išpiešia zigzagais, vaizduojančiais vikšro šliaužimo pėdsakus, kitą – įvairaus didumo koncentriniais apskritimais, kurių vieni vaizduoja vabzdžių kiaušinėlius, kiti – eremifilo krūmo, kurio lapais vabzdys minta, sėklas.

Kaip ir pirma, visi tylomis susėda, o kulto tarnas juda taip, kaip juda gyvūnas, – risdamasis iš savo kokono ir mėgindamas skristi.

Spenceris ir Gillenas pamini dar keletą panašių faktų iš aruntų genties apeigų, bet jie ne tokie svarbūs: pavyzdžiui, emu totemo intičiumos dalyviai tam tikru momentu mėgina savo elgsena pavaizduoti šio paukščio išorę ir judesius[4]; per vandens intičiumos apeigas totemo žmonės turi mėgdžioti ypatingą sėjiko balsą,

[1] *Nat. Tr.*, p. 176.

[2] *North. Tr.*, p. 179. Teisybė, Spenceris ir Gillenas specialiai nepažymi, jog tos apeigos yra intičiuma. Tačiau visas apeigų kontekstas nepalieka jokių abejonių dėl ritualo prasmės.

[3] Totemų vardų rodyklėje Spenceris ir Gillenas rašo *Untjalka* (*North. Tr.*, p. 772).

[4] *Nat. Tr.*, p. 182.

kuris paprastai asocijuojasi su liūčių metu[5]. Tačiau šių tyrinėtojų minėti mimetinių ritualų atvejai gana reti. Tik viena nekelia abejonių: jie apie juos nekalba arba todėl, kad tokių intičiumų stebėjo nepakankamai daug, arba todėl, kad šią apeigų dalį ignoravo. Priešingai, Schulzę apstulbino aruntų mimetinių ritualų pobūdis. „Sakraliniai *corrobbori*, – teigia jis, – tai daugiausia apeigos, vaizduojančios gyvūnus"; jis juos vadina gyvūnais *tjurunga*[6], ir jo teiginį šiandien paliudija Strehlow surinkti dokumentai. Šis autorius pateikia tiek daug pavyzdžių, kad neįmanoma jų visų suminėti: nerastume nė vienų apeigų aprašymo, kur mūsų dėmesys nebūtų atkreipiamas į kurį nors imitacinį gestą. Per totemams skirtas šventes apeigų dalyviai šokinėja kaip kengūros, mėgdžioja jų judesius ėdant, imituoja sparnuotųjų skruzdėlių skrydį, stengiasi pakartoti šikšnosparnių šnaresį, laukinio kalakuto burbuliavimą, erelio kleketavimą, gyvatės šnypštimą, varlės kurkimą ir t. t.[7], nelygu koks totemas. Kai totemas augalas, imituojamas jo skynimo[8] ar jo valgymo gestas ir t. t.[9]

Varamungų gentyje intičiuma įgijusi labai savotišką formą, kurią aprašysime kitame skyriuje ir kuri gerokai skiriasi nuo mūsų jau aptartųjų. Tačiau ši gentis turi ir vieną tipišką grynai mimetinių intičiumos apeigų atvejį; tai baltosios kakadu totemo garbinimo iškilmės. Apeigos, kurias aprašo Spenceris ir Gillenas, prasidėjo dešimtą valandą vakaro. Kiaurą naktį klano vadas su nevilčių varančia monotonija mėgdžiojo paukščio klyksmą. Jis nutilo tik visai netekęs jėgų, tuomet jį pakeitė jo sūnus; paskui, vos tik pasijuto kiek atsigavęs, vėl ėmėsi mėgdžioti. Šis alinantis užsiėmimas tęsėsi be atvangos iki pat ryto[10].

Imituojamos ne tik gyvos esybės. Daugelyje genčių lietaus intičiumą dažniausiai sudaro mėgdžiojimo ritualai. Vienas paprasčiausių atliekamas urabunų gentyje. Klano vadas atsisėda ant žemės, išpuoštas baltais pūkais, o rankoje laiko ietį. Jis visaip

[5] *Ibid.*, p. 193.

[6] Schulze, *loc. cit.*, p. 221; plg. p. 243.

[7] Strehlow, III, p. 11, 84, 31, 36, 37, 68, 72.

[8] *Ibid.*, p. 100.

[9] *Ibid.*, p. 81, 100, 112, 115.

[10] *North. Tr.*, p. 310.

muistosi norėdamas nupurtyti prilipusius pūkus, ir šie atsiskyrę kyla į viršų vaizduodami debesis. Šitaip jis imituoja Alčeringos žmones-debesis, kurie, kaip byloja legenda, turėję įprotį kopti į dangų ir ten formuoti debesis, o iš jų tučtuojau prapliupdavęs lietus. Vienu žodžiu, viso ritualo tikslas – vaizduoti debesų, lietaus nešėjų, susidarymą ir jų nusileidimą[11].

Kaitišų gentyje ritualas nepalyginti sudėtingesnis. Jau esame kalbėję, kaip kulto tarnas aplieja vandeniu sakralinius akmenis ir pats apsipila. Bet šitoks atnašavimas sutvirtinamas dar kitais ritualais. Vaivorykštė esą glaudžiai susijusi su lietumi: manoma, jog ji yra jo duktė, ir visada maldaujama ją pasirodyti ir nutildyti lietų. Taigi, kad lietus galėtų lyti į valias, vaivorykštė neturi rodytis. O šito pasiekti tikimasi tokiu būdu: ant skydo nupiešiama vaivorykštė. Skydas atnešamas į stovyklą ir rūpestingai paslepiamas nuo žmonių akių. Niekas neabejoja, kad, paslėpus tą vaivorykštės vaizdą, sutrukdoma pasirodyti ir pačiai vaivorykštei. Tuo tarpu klano vadas, pasistatęs šalia vandens sklidiną indą – *pitchi*, į visus šonus drabsto baltų pūkų žiupsnius, imituojančius debesis. Ypatingos svarbos ritualą dar papildo įkyriai ilgas tilviko mėgdžiojimas. Kas rituale dalyvauja ar jį stebi, negali bendrauti su savo žmonomis; nevalia joms nė žodžio ištarti[12].

Djerių gentyje imitavimo būdai skiriasi. Lietus čia vaizduojamas ne vandeniu, o krauju, kurį vyrai spaudžia iš perpjautų venų ir juo šlaksto susirinkusiuosius[13]. Kartu jie saujomis svaido baltus pūkus, simbolizuojančius debesis. Prieš tai dar surenčiama trobelė. Joje padedami du plokšti akmenys, vaizduojantys sankaupą debesų, kitaip tariant, lietaus pranašą. Kurį laiką juos ten palaikę, kulto tarnai nuneša gana toli ir įkelia į patį aukščiausią apylinkės medį; šitaip skatinami danguje telktis debesys.

[11] *Ibid.*, p. 285-286. Mosavimas ietimi, matyt, turėjo reikšti debesų persmeigimą.

[12] *North. Tr.*, p. 294-296. Įdomu, kad anulų gentyje vaivorykštė, priešingai, vertinama kaip lietaus gamintoja (*Ibid.*, p. 314).

[13] Tokį pat būdą taiko ir aruntų gentis (Strehlow, III, p. 132). Kyla klausimas, ar tas kraujo liejimas nėra aukojimo ritualas, turintis prišaukti lietų. Tačiau Gasonas laikosi formalios nuostatos, jog tai tėra lietaus imitavimas.

Sutrintas į miltus gabalas gipso suberiamas į vandens duobę; šitai matydama, lietaus dvasia skuba atvaryti debesis. Pagaliau trobelę apspinta ir jauni, ir seni ir panarinę galvas puola ją. Ietimis skersai išilgai nirtulingai atakuodami, jie sugriauna tą statinį – telieka stovėti keli statramsčiai. Tada kimbama ir į juos; išklibinami, išraunami, ir viskas galutinai sugriūna. Tokia trobelės badymo skersai išilgai operacija vaizduoja praplyštančius debesis, o pats statinio sugriovimas – lijimą[14].

Šiaurės vakarų Australijos gentyse, kurias tyrinėjo Clementas[15] ir kurios gyvena Forteskju ir Ficrojaus upių baseine, atliekamos apeigos, kurių tikslas lygiai toks pat kaip aruntų genties intičiumų ir kurios, regis, yra iš esmės mimetinės.

Šios tautelės akmenų, veikiausiai sakralinių, krūsnis vadina žodžiu *tarlow*; kaip matysime, jos yra itin svarbių ritualų objektas. Kiekvieną gyvūną, kiekvieną augalą, tai yra apskritai kiekvieną totemą ar pototemį[16], vaizduoja *tarlow*, kuris saugo atitinkamą klaną[17]. Čia aiškiai galima įžvelgti šių *tarlow* panašumą su aruntų genties sakraliniais akmenimis.

Kai, pavyzdžiui, sumažėja kengūrų, klano vadas, kuriam priklauso kengūrų *tarlow*, ateina prie jo su klano atstovais. Čia atliekamos visokiausios apeigos, bet pagrindines jų sudaro šokinėjimas aplink *tarlow* taip, kaip šokinėja kengūros, gėrimas mėgdžiojant kengūras, vienu žodžiu, būdingiausių jų judesių ir veiksmų imitavimas. Šiuose ritualuose itin didelė svarba teikiama įnagiams, kuriais medžiojamas tas gyvūnas. Jais švytruojama, jie laidomi į akmenis ir t. t. O emu klano atstovai reikalui prispyrus eina prie emu *tarlow*; čia jie vaikšto, laksto panašiai, kaip vaikšto ir laksto tie paukščiai. Čiabuviai tą imituoja išties nuostabiai sumaniai.

[14] Gason, *The Dieyerie Tribe*, in Curr, II, p. 66-68. Howitt (*Nat. Tr.*, p. 798-900) mini kitą djerių genties ritualą lietui prišaukti.

[15] *Ethnographical Notes on the Western-Australian Aborigines*, in *Internationales Archiv. f. Ethnographie*, XVI p. 6-7. Plg. Withnal, *Marriage Rites and Relationship* in *Science of Man*, 1903, p. 42.

[16] Manytume, kad *tarlow* gali turėti ir pototemis, nes, anot Clemento, kai kurie klanai turi ne po vieną totemą.

[17] Clementas jį vadina *a tribal-family*.

Kiti *tarlow* skirti augalams, pavyzdžiui, žolių sėkloms. Tuomet imituojami sėklų vėtymo ar malimo veiksmai. Kaip kasdien šie darbai tenka moterims, taip ir čia tą ritualą atlieka jos – dainuodamos ir šokdamos.

II

Visi tie ritualai yra vienodo tipo. Jie remiasi vienu tų principų, kurie sudaro pamatą reiškiniui, vadinamam, nors ir netiksliai[18], *simpatine* magija.

Paprastai ji grindžiama dviem pricipais[19].

Pirmasis principas skelbia: *daiktai, kartą susilietę, jau ir nesiliesdami artimai tarp savęs sąveikauja*. Kitaip tariant, kas paveikia dalį, tas paveikia visumą; bet kuris veiksmas, skirtas vienam individui, persiduoda jo kaimynams, jo giminėms, visiems, su kuriais jis kaip nors susijęs. Visi šie atvejai yra paprasčiausias užkrėtimo dėsnio taikymas, kaip jau esame nagrinėję. Kuri nors būsena, gera ar bloga savybė yra užkrečiama – persiduoda iš vieno subjekto kitam, visai skirtingam, kuris su pirmuoju palaiko bet kokį ryšį.

Antrasis principas paprastai reiškiamas tokia formuluote: *panašumas sukuria panašumą*. Kurios nors esybės ar būsenos pavaizdavimas tą esybę ar tą būseną sukuria. Ši taisyklė ir tinka ką tik aprašytiems ritualams, ir jie padeda lengviau susivokti, kuo ji ypatinga. Klasikinis burtų pavyzdys, pateikiamas kaip tipiškas tos taisyklės taikymas, yra kur kas mažiau reikšmingas. Burtai iš tiesų dažnai yra paprasčiausias perdavimo reiškinys. Vaizdo idėja sąmonėje asocijuojasi su modelio idėja, todėl su statulėle atliekamų veiksmų pasekmė užkrečiamai persiduoda tam

[18] Kur slypi netikslumas, paaiškinsime vėliau (p. 403).

[19] Plačiau apie šią klasifikaciją Frazer, *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 37 ir toliau; Hubert et Mauss, *Théorie générale de la Magie*, p. 61 ir toliau.

[20] Mes nekalbame apie tai, kas vadinama prieštaravimo dėsniu, kadangi, kaip įrodė ponai Hubertas ir Maussas, priešingybė sukuria priešingybę tik tarpininkaujant panašybei (*Théorie générale de la Magie*, p. 70).

asmeniui, pagal kurio atvaizdą toji statulėlė padaryta. Atvaizdo santykis su originalu yra kaip dalies santykis su visuma: tai perdavimo agentas. Todėl manoma, jog norint pakenkti galima to paties pasiekti ir sudeginus plaukų to asmens, kuriam norima pakenkti; šios operacijos skiriasi tik vienu: statulėlės atveju ryšys susidaro per panašumą, plaukų sudeginimo – per gretimumą. Kitaip yra su mus dominančiais ritualais. Jie sąlygoja ne tik kurios nors būsenos ar kokybės perkėlimą iš vieno objekto į kitą, bet ir kurio nors visai naujo daikto sukūrimą. Jau vien gyvūno pavaizdavimas suteikia tam gyvūnui gyvybę ir jį kuria; imituojant vėjo ūžesį ar vandens šniokštimą skatinami susidaryti debesys ir pavirsti lietumi, ir t. t. Be abejo, abiem atvejais panašumas labai svarbu, tik skirtingai. Burtuose panašumas tik nurodo konkrečią veiksmo kryptį, nukreipia burto veiksmingumą į tam tikrą pusę, bet tas veiksmingumas eina ne iš jo. Neseniai aprašytuose ritualuose veikia pats panašumas ir jis tiesiogiai paveikus. Priešingai įprastiems apibrėžimams, iš tikrųjų šiuos du vadinamosios simpatinės magijos principus ir atitinkamas praktikas skiria ne vienu atveju veikiantis gretimumas, kitu – panašumas, o būtent tai, kad magijos principai grindžiami paprasta užkrečiamąja komunikacija, o apeigos – dauginimu ir kūrimu.

Taigi, kai aiškiniesi mimetinius ritualus, aiškiniesi ir antrąjį magijos principą, ir atvirkščiai.

Ilgiau nestabtelėsime ties aiškinimais, kuriuos pasiūlė antropologinė mokykla – Tyloras ir Frazeris. Lygiai kaip analizuodami sakralinės ypatybės užkrečiamumą, jie ir čia remiasi idėjų asociacijos savybėmis. „Homeopatinė magija, – teigia Frazeris, pirmenybę teikiantis šiam terminui, o ne mimetinei magijai, – remiasi idėjų asociacija pagal panašumą, o kontaginė magija (*contagious magic*) – idėjų asociacija pagal gretimumą. Homeopatinė magija klaidingai laiko panašius daiktus tapačiais"[21]. Bet juk tai reiškia nesuprasti specifinio apeigų pobūdžio. Viena vertus, Frazerio formuluotė su tam tikra išlyga galėtų būti taikoma būrimui[22]; čia dėl dalinio panašumo iš tikrųjų asimiliuojami du

[21] *Lectures on the Early History of Kingship*, p. 39.

[22] Ji taikoma ta prasme, kad statulėlė ir kerų veikiama būtybė yra panašios. Bet tas panašumas nėra paprastas idėjų asociacijos produktas; tai užkrečiamumas, būdingas, kaip jau įrodėme, religinėms jėgoms.

skirtingi dalykai: vaizdas ir modelis, kuriuos toji formuluotė daugiau ar mažiau schematiškai išreiškia. Tačiau mūsų tyrinėtuose mimetiniuose ritualuose pateiktas tik vaizdas, o modelio nėra, nes naujoji toteminės rūšies karta tėra lūkesčių, ir gana miglotų, lygmenyje. Taigi negali būti nė kalbos apie asimiliaciją – klaidingą ar ne: tai yra paprasčiausia kūryba, ir visai nesuprantama, kaip idėjų asociacija galėtų priversti ta kūryba patikėti. Kaip vienintelis gyvūno judesių pamėgdžiojimas galėtų užtikrinti to gyvūno vislumą?

Tokios specialios apeigos paaiškinamos bendromis žmogaus prigimties savybėmis. Taigi, užuot vertinę principą, kuriuo tos apeigos remiasi, kaip bendrą ir abstraktų, grąžinkime jį į dvasinę aplinką, kur jis pasireiškia ir kur mes jį stebėjome, susiekime jį su idėjų ir jausmų visetu, iš kur kyla ritualai ir kur jis taikomas, ir galėsime geriau įžvelgti iš jo išplaukiančias priežastis.

Žmonės, susirenkantys tų ritualų proga, iš tikrųjų mano esą gyvūnai ir augalai tos rūšies, kurios vardu jie vadinasi. Jie jaučiasi esą augalinės ar gyvulinės kilmės, ir toji kilmė, jų supratimu, ir yra pats svarbiausias ir įstabiausias jų dalykas. Visi susirinkę, pirmuoju judesiu jie turi patvirtinti vieni kitiems tą savybę, kurią sau priskiria ir kuria yra apibūdinami. Totemas yra jų vienybės ženklas. Todėl, kaip jau minėjome, jie išsipiešia savo kūnus, ir nieko nuostabaus, kad jie siekia savo gestais, garsais, elgsena supanašėti su totemu. Jeigu jie yra emu ar kengūros, jie ir elgiasi taip kaip tie gyvūnai. Šitaip jie patvirtina vieni kitiems, jog yra tos pačios dvasinės bendruomenės nariai ir puikiai supranta juos vienijančią giminystę. Ir ritualas tą giminystę ne tik išreiškia; jis ją kuria ar perkuria. Kadangi jos yra tik tiek, kiek tikima, tai ir visų tų bendrų pasirodymų tikslas yra išsaugoti ir puoselėti tikėjimą, kuriuo toji giminystė remiasi. Vadinasi, ir tie šuoliai, ir tie riksmai, visokie judesiai, pažiūrėti keisti ir juokingi, iš tikrųjų turi gilią žmogišką prasmę. Australas trokšta panėšėti į savo totemą, lygiai kaip toliausiai pažengusių religijų adeptai trokšta supanašėti su Dievu. Ir vienas, ir kitas šitokiu būdu susijungia su dievybe, tai yra su grupiniu idealu, kurį ši simbolizuoja. Tai pirminė l'ομοιωσισ τφ θεφ forma.

Šiaip ar taip, kadangi toji pirminė priežastis skiria ypatingą vietą tam, kas toteminiuose tikėjimuose yra labiausiai specifiška,

vadinasi, jei ji būtų vienintelė, totemizme nebūtų galėjęs išlikti principas, pagal kurį panašus sukuria panašų. Turbūt nerasime religijos, kurioje nebūtų iš jo kilusių ritualų. Taigi pirmąją priežastį privalo papildyti antroji.

Ir iš tiesų, apeigos, kuriose matėme tą principą pritaikytą, net neturi bendro objekto, kaip ką tik sakėme, nors jis ir itin svarbus; jos numato artimesnį ir labiau įsisąmonintą tikslą – užtikrinti toteminės rūšies reprodukciją. Mintis apie tokį būtinumą dažnai neduoda ramybės tikinčiųjų sąmonei, ties tuo susitelkia jų dėmesio ir valios jėgos. O negali būti, kad toks rūpestis taip apsėstų ištisą grupę žmonių ir nepasireikštų kokia nors materialia forma. Kadangi visi mąsto apie lemtingą gyvūną ar augalą, glaudžiai su klanu susijusį, toji visuotinė idėja neišvengiamai pasireiškia išoriškai – gestais, ir tinkamiausi tam yra tie, kurie atkuria kokią nors pačią būdingiausią gyvūno ar augalo išorės savybę, nes tuo metu nėra kitų judesių, labiau atitinkančių jų sąmones užpildžiusią idėją, taip betarpiškai ir veik instinktyviai išreiškiamą. Štai jie mėgina imituoti gyvūną: leidžia garsus, panašius į jo, šokinėja stengdamiesi pamėgdžioti jo šokinėjimą; jie atkuria scenas, vaizduojančias augalų panaudojimą. Visi tie vaizdavimo veiksmai taip pat reiškia būdą aiškiai pabrėžti tą tikslą, į kurį krypsta protas, įvardyti tą dalyką, kurio išsipildymo trokštama, kviesti, atkurti[23]. Šis poreikis nepriklauso nei nuo laiko, nei nuo vieno ar kito religinio tikėjimo, jis iš esmės yra žmogiškas. Štai kodėl tose religijose, kurios be galo skiriasi nuo mūsų tyrinėjamų, tikintieji renkasi į daiktą melsti savo dievų kokio įvykio, kurio išsipildymo ypač karštai trokšta jausdami būtinybę jį pavaizduoti. Be abejo, jį išreikšti gali ir žodžiai, bet tai padaryti gestais ne mažiau natūralu: gestai spontaniški ir pralenkia net pačius žodžius, o jei ir nepralenkia, tai bent jau neatsilieka.

Jeigu šitaip galima suprasti, kaip į apeigas įsiterpė gestai, lieka išsiaiškinti jiems priskiriamą veiksmingumą. Australijos aborigenas juos kartoja kaskart atėjus naujam metų laikui, vadinasi, jis tiki, jog jie būtini ritualo sėkmei. Iš kur jam galėjo kilti mintis, kad imituodamas gyvūną jis skatina tą gyvūną daugintis?

[23] Priežastys, apibūdinančios tokią išorinę manifestaciją, nurodytos aukščiau, p. 256 ir toliau.

Kol rituale teįžiūrime numanomus materialinius tikslus, tol tokia akivaizdi klaida, regis, bus sunkiai suprantama. Tačiau mes žinome, kad tikima, jog ritualas ne tik daro įtaką toteminei rūšiai, bet ir stipriai veikia jame dalyvaujančių tikinčiųjų sielą. Jie su ritualu sieja palaimingos būsenos įspūdį, nors jos priežasčių aiškiai ir neperpranta. Bet toji būsena turi tvirtą pagrindą. Jie suvokia, jog ritualas jiems išganingas; ir iš tikrųjų, jame jie dvasiškai atgimsta. Kaip tokia euforija gali nesuteikti įspūdžio, kad ritualas pavyko, kad būtent šitokia ir buvo jo misija, kad jis pasiekė tikslą? Ir kadangi vienintelis sąmoningai siektas tikslas yra toteminės rūšies reprodukcija, šį tikslą garantuoja tie taikomi būdai, kurių veiksmingumas akivaizdžiai įrodytas. Šitaip žmonės ėmė priskirti gestams, savaime nieko nereiškiantiems, kūrybines galias. Ritualo dvasinis poveikis realus, ir jis verčia patikėti, jog ritualas veiksmingas ir fiziškai, o tai jau nerealu; visumos veiksmingumas pereina į kiekvienos dalies atskirai veiksmingumą. Iš tiesų naudingas ritualo visumos poveikis yra tarsi eksperimentinis elementarių ritualą sudarančių apeigų patvirtinimas, nors iš tikrųjų visos tos apeigos sėkmingai baigčiai nėra tokios jau būtinos. Tai, beje, įrodo, jog pačios apeigos poveikio nedaro, jas galima keisti kitomis, net labai skirtingomis, ir galutinis rezultatas liks nepakitęs. Antai pasitaiko intičiumų, kuriose tik aukojamos atnašos, o mimetinių ritualų neatliekama; kitas intičiumas galime pavadinti grynai mimetiniais ritualais, jose nėra jokių atnašavimų. Tačiau ir vienos, ir kitos apeigos lygiai tiek pat paveikios. Jeigu tų veiksmų skirtybėms ir teikiama reikšmės, tai ne dėl jų vidinės vertės, o todėl, kad jie sudaro dalį viso kompleksinio ritualo, o tai yra ir bendra jo vertė.

Mums juo lengviau suprasti tą dvasios būseną, nes galime ją stebėti šalimais. Neretai, ypač kultūringiausiose tautose ir sluoksniuose, pasitaiko tokių tikinčiųjų, kurie, nors ir abejodami išskirtiniu poveikiu, kurį dogma priskiria kiekvienam ritualui atskirai, vis vien ir toliau atlikinėja religines apeigas. Jie nėra įsitikinę, ar skrupulingas nurodytų taisyklių laikymasis galėtų būti racionaliai pateisinamas, bet jaučia, jog tų taisyklių nepaisant grėstų pavojus įpulti į dvasinį pakrikimą. Todėl jie ir nerizikuoja to daryti. Jau vien faktas, kad tikėjimas pažeidė jų intelektualines šaknis, akivaizdžiai rodo, kokiu giliu pagrindu jis remiasi.

Štai kodėl tie lengvi priekaištai, kuriuos naivusis racionalizmas reiškia ritualinėms taisyklėms, galima sakyti, tikinčiojo neveikia, mat iš tikrųjų religinės apeigos motyvuojamos ne akivaizdžiais jų tikslais, o nematomu poveikiu, daromu sąmonei, būdu, kuriuo jos veikia mūsų mentalinį lygmenį. Juk kai pamokslininkai imasi įtikinėti, jie kur kas mažiau linkę dėstyti atskiro sprendimo tiesą, vieno ar kito pastebėjimo reikšmę, metodiškai įrodinėdami arba teigdami be įrodymų; verčiau jie renkasi žadinti ir gaivinti dvasinės stiprybės jausmą, kurį ir puoselėja nuolatinis dalyvavimas religinėse apeigose. Taigi jie iš anksto sukuria tikėjimui tokią palankią padėtį, kuri pranoksta įrodymus, kuri patraukia protą nepaisyti loginių argumentų stokos ir stumia sutikti su tais sprendimais, tarsi jo paties priimtais. Šios atlaidžios prieštaros, šis polėkis tikėti ir sudaro tikėjimą, ir tik tikinčiajam ritualai tokie paveikūs, nesvarbu kas jis būtų – krikščionis ar Australijos čiabuvis. Tik krikščionis geriau suvokia patį psichinį procesą, pažadinantį tikėjimą; jis žino, kad „išsigelbėjimą teikia tikėjimas", – štai ir visas jo pranašumas.

Tikėjimas savo ištakomis yra „nepralaidus patirčiai"[24]. Jei protarpiais intičiumą ištinkančios nesėkmės nepakerta australo pasitikėjimo ritualais, tai vien todėl, kad visomis savo dvasios išgalėmis jis teikia ypatingą reikšmę apeigoms, per kurias nuolat atsinaujina; jis neims neigti paties principo, nes tas neigimas sukeltų visai jo esybei sumaištį, ir todėl toji esybė priešinasi. Tačiau nors ir kokia galinga būtų pasipriešinimo jėga, ji radikaliai neskiria religinio mentaliteto nuo kitų žmogaus mentaliteto formų, net tų, kurios paprastai jam prieštarauja. Šiuo atžvilgiu mokslininko mentalitetas nuo religinio mentaliteto skiriasi tik viena pakopa. Kai mokslinis dėsnis grindžiamas gausios ir įvairios patirties autoritetu, pernelyg lengvai jo atsisakyti atskleidus tokį faktą, kuris prieštarautų tam moksliniam dėsniui, bet kuria prasme yra neparanku. Todėl reikia būti įsitikinus, kad tam faktui tėra vienintelis paaiškinimas ir kad jis įmanomas tik atsisakius tą faktą neigiančio sprendimo. Ir australas elgiasi ne kitaip priskirdamas intičiumos nesėkmę kokiems nors kerams arba nenumatytą derliaus apstumą kokiai nors mistinei intičiumai

[24] Kn. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans le sociétés inférieures*, p. 61-68.

anapusiniame pasaulyje. Juo daugiau yra pagrindo nedvejoti savo kultu ir nepersimesti į tikėjimą priešingu faktu, kurio vertė jau pagrįsta arba manoma esanti pagrįsta gausesnių sutampančių faktų. Pirmiausia ritualo dvasinis paveikumas yra realus, ir jį tiesiogiai patiria visi dalyviai; ritualu kaupiama ir nuolat gaivinama patirtis, kurios svarbos nepajėgs sumenkinti jokia priešinga patirtis. Be to, objektyvaus stebėjimo duomenys kuo akivaizdžiausiai patvirtina materialųjį paveikumą. Juk visai natūralu, kad toteminė rūšis reguliariai dauginasi; daugeliu atvejų viskas klostosi taip, lyg ritualiniai gestai iš tikrųjų būtų atlikę tai, ko iš jų tikėtasi. Nesėkmė čia išimtis. Kadangi ritualai, ypač periodiniai, teprašo gamtą laikytis savo įprastos tvarkos, nieko nuostabaus, kad dažniausiai ji atrodo jiems paklūstanti. Vadinasi, jei tikintysis ir parodo nepasitikėjimą kai kuriomis patirties pamokomis, tai tik todėl, kad remiasi kita patirtimi, kuri jam atrodo labiau argumentuota. Mokslininkas veikia ne kitaip, tik metodiškiau.

Taigi magija nėra, kaip tvirtino Frazeris[25], pirminis faktas, o religija – tik išvestinė jos forma. Priešingai, religinių idėjų veikiamos susiformavo taisyklės, kuriomis remiasi mago menas, ir tik vėliau plėsdamosi jos perėjo į grynai pasaulietiškų santykių sferą. Kadangi visatos jėgos buvo suvokiamos pagal sakralinių jėgų modelį, užkrečiamumas, būdingas antrosioms, persidavė į pirmąsias ir net buvo tikima, jog apibrėžtomis aplinkybėmis visos kūnų savybės galėjo persiduoti kontaginiu būdu. O apibrėžtas religines reikmes tenkinantis principas, pagal kurį panašus sukuria į save panašų, atsiskyrė nuo savo ritualinių ištakų ir dėl spontaniško visuotinumo virto gamtos dėsniu[26]. Bet tas pagrindines magijos aksiomas suprasime tik tada, kai perkelsime jas į religijos sferą, kurioje jos kilo ir kuri vienintelė leis mums tai

[25] *Golden Bough*², I, p. 69-75.

[26] Nesirengiame tvirtinti, kad buvo metas, kai religija gyvavo be magijos. Veikiausiai religijai susiformavus kai kurie jos principai perėjo į nereliginius santykius ir taip ji pasipildė daugiau ar mažiau išsirutuliojusia magija. Tačiau nors abi šios idėjų ir praktikų sistemos ir neatitinka atskirų istorinių fazių, vis vien jas sieja apibrėžtas derivacijos ryšys.

išsiaiškinti. Kai čia įžvelgi atskirų individų – vienišų magų kūrybą, kyla klausimas, kaip žmogaus protas galėjo tai sumąstyti, nes praktiniame gyvenime niekas negalėjo nei jos įteigti, nei jos patikrinti; ir ypač darosi neaišku, kaip tokiu apgaulės menu galėjo, ir dar taip ilgai, žmonės tikėti. Tačiau problemos nebelieka, kai sutinkame, kad magijos įkvėptas tikėjimas apskritai tėra atskiras religinio tikėjimo atvejis, kad ji pati yra, bent netiesioginis, bendro jaudulio vaisius. Tai reiškia, kad apeigų visumai žymėti pasirinktas simpatinės magijos terminas nėra netikslus. Tarp ritualų yra ir simpatinių, tačiau jie nebūdingi magijai; jie ne tik pastebimi religijoje, juos magija iš religijos ir perėmė. Taigi telieka pripažinti painiavą ir dėtis, esą mėgini iš tų apeigų ir joms suteikto vardo suformuoti ką nors specifiškai magiška.

Šitaip mūsų analizės rezultatai pritampa prie ponų Huberto ir Mausso studijos rezultatų ir juos patvirtina[27]. Šie autoriai įrodė, kad magija – visai kas kita nei primityvus amatas, paremtas nepilnaverčiu mokslu. Už pažiūrėti grynai pasaulietinių mechanizmų, kuriuos taiko magas, atsiskleidžia visa religinių sampratų giluma, ištisas pasaulis jėgų, kurių idėją magija pasiskolino iš religijos. Nūnai jau galime suprasti, iš kur magijoje tiek daug religinių elementų: juk magija ir davė pradžią religijai.

III

Tačiau mūsų išaiškintas principas pasižymi ne tik ritualine funkcija; jis tiesiogiai domina pažinimo teoriją. Tai konkreti priežastinio ryšio formuluotė ir turbūt viena pirmųjų, kada nors egzistavusių. Visa priežastinio ryšio koncepcija glūdi savybėje, kad panašus sukuria į save panašų, – primityviame mąstyme ši koncepcija vyrauja, nes ji sudaro pagrindą kulto apeigoms ir sykiu mago technikai. Mimetiniai ritualai remiasi mokymu, kurio ištakos atskleidžia priežastingumo principo ištakas. Kulto apeigų genezė turėtų mums padėti suprasti mago technikos genezę. Ką tik matėme, jog mimetiniai ritualai yra socialinių priežasčių padarinys; jie grupių suformuoti bendriems tikslams ir atspindi

[27] *Loc. cit.*, p. 108 ir toliau.

bendruomenės jausmus. Taigi galima daryti išvadą, jog tas pat yra ir su priežastingumo principu. Iš tikrųjų, užtenka priežastingumo principą panagrinėti ir įsitikini, kad atskiri jo elementai kilę būtent iš ten.

Priežastinio ryšio sampratoje pirmiausia slypi paveikumo, dauginimosi galios, veiksmingos jėgos idėja. Paprastai priežastimi suprantame tai, kas gali atlikti determinuotą pokytį. Priežastis – jėga, iki neparodė galimybių, glūdinčių joje; padarinys – ta pati galimybė, tik jau išsipildžiusi. Žmonija visuomet įsivaizdavo priežastingumą dinaminiais terminais. Be jokių abejonių, kai kurie filosofai atsisako pripažinti šios sampratos objektyvumą; jie temato joje nepagrįstą vaizduotės padarą, kuris tikrovėje neturi jokių atitikmenų. Kol kas nesigilinsime, ar iš tikro ji pagrįsta; užteks pažymėti faktą, kad samprata egzistuoja, kad ji sudaro ir visuomet sudarė bendro mentaliteto elementą; o tai pripažįsta net tie, kurie jį kritikuoja. Mūsų tikslas kol kas ištirti ne tai, kokią ji logiškai galėtų turėti vertę, bet kaip ji suvokiama.

Taigi priežastingumo samprata suvokiama neatskiriamai nuo socialinių priežasčių. Jau faktų analizė mums leido parodyti, kad jėgos idėjos prototipas – *mana*, *vakanas*, *orenda*, toteminis principas, įvairūs vardai, suteikti kolektyvinei jėgai, konkretizuotai ir projektuotai į daiktus[28]. Pirmoji galia, kurią žmonės įsivaizdavo kaip tokią, rodos, buvo galia, kurią bendruomenė teikė savo nariams. Stebėjimo rezultatą patvirtins ir išvada: iš tikrųjų, visai įmanoma nustatyti, kodėl ta galios, poveikio, veikiančios jėgos samprata negali mūsų pasiekti iš kito šaltinio.

Pirmiausia akivaizdu ir visų pripažinta, kad išorinė patirtis jos mums duoti negali. Juslės daro prieinamus mūsų suvokimui tik tuos reiškinius, kurie koegzistuoja ir kurie turi tam tikrą seką, tačiau juslės neleidžia mums to prievartos ir determinavimo veiksmo, kuris būdingas tam, ką vadiname galia ar jėga. Juslės teprasiskverbia iki realizuotų, įgytų, išorinių būsenų, o vidinis procesas, kuris tas būsenas sieja, jų nepasiekia. Niekas iš to, ką mes jų dėka suvokiame, negalėtų mums įteigti minties apie įtaką ar paveikumą. Dėl tos priežasties empirizmo išpažinėjai šiose skirtingose sampratose įžiūrėjo tiek mitologinių nukrypimų.

[28] Žr. aukščiau, p. 225-227.

Tačiau pripažinus, kad tai tik haliucinacijos, dar reikia nustatyti, kaip jos atsirado.

Jei išorinė patirtis tų idėjų genezei neturi jokios reikšmės, galima manyti, jog idėjas mums teikia vidinė patirtis, nes visai neįmanoma, kad jos galėtų atsirasti jau suformuotos. Iš tikrųjų, jėgos sampratoje aiškiai juntami dvasiniai elementai, kurie tegali būti pasiskolinti ne iš kur kitur, o iš mūsų psichinio gyvenimo.

Neretai buvo manoma, kad aktas, kuriuo valia nutraukia mūsų svarstymus, užgniaužia mūsų polinkius, valdo mūsų kūną, galėjo būti šios konstrukcijos pavyzdys. Valios pasireiškimu mes tiesiogiai suvokiame save kaip veikiančią galimybę. Ir jei kartą žmogus šitai suvokė, jam teliktų, regis, tą mintį perkelti į daiktus, ir jėgos sąvoka jau būtų suformuota.

Kol animistinė teorija buvo laikoma įrodyta tiesa, tol galėjo atrodyti, kad tokį aiškinimą patvirtina istorija. Jei tos jėgos, kuriomis žmogaus mąstymas pradžioje užpildė pasaulį, iš tiesų buvo dvasios, tai yra sąmoningos ir įasmenintos esybės, daugiau ar mažiau panašios į žmogų, tada galima iš tiesų manyti, kad asmeninės mūsų patirties visai užtenka apsirūpinti struktūriniais jėgos sampratos elementais. Tačiau mes žinome, kad žmonių įsivaizduotos pirminės jėgos, priešingai, buvo bevardės, neaiškios, neapibrėžtos, savo beasmeniškumu jos primena kosmines jėgas, kurios ryškiau kontrastuoja su itin asmenine galimybe – žmogaus valia. Taigi absoliučiai neįmanoma jas suvokti žmogaus valios pavidalu.

Beje, sutinkant su tokia hipoteze taptų visai nepaaiškinama svarbiausia beasmenių jėgų ypatybė – jų komunikabilumas. Gamtos jėgos visada suvokiamos kaip galinčios pereiti iš vieno objekto į kitą, susimaišyti, vienos prie kitų derintis ir vienos virsti kitomis. Kaip tik ši ypatybė paaiškina jų svarbą, juk jos dėka pasekmės gali būti susietos su jų priežastimis be ryšių pertrūkio. O „aš" visiškai priešingas: jis neperduodamas. Negali keisti substrato, negali persiduoti iš vieno į kitą; gali plisti tik metaforiškai. Būdas, kuriuo „aš" apsisprendžia ir įgyvendina savo sprendimus, negali mums įteigti minties apie energiją, kuri plistų, kuri net galėtų susimaišyti su kitomis, ir tomis kombinacijomis bei mišiniais duoti pradžią naujoms pasekmėms.

Taigi jėgos idėja, tokios jėgos, kokią sąlygoja priežastingumo ryšio sąvoka, išreiškia dvigubą charakterį. Ji kyla iš mūsų vidinės patirties; juk vienintelės jėgos, kurios gali mums būti tiesiogiai prieinamos, yra dvasinės jėgos. Sykiu jos yra ir beasmenės, nes beasmenės galios sąvoka susiformavo pirmoji. Beje, vienintelės, atitinkančios tą dvigubą sąlygą, yra tos jėgos, kurios sklinda iš bendruomenės gyvenimo: tai kolektyvinės jėgos. Viena vertus, jos visos yra psichinės, visos be išimties susidariusios iš objektyvizuotų idėjų ir jausmų. Kita vertus, savo apibūdinimu jos yra beasmenės, kadangi jos – bendrystės vaisius. Būdamos kūrybos vaisius visų, jos nė vienam nepriklauso atskirai. Jos teikia tiek maža reikšmės asmenybei subjektų, kuriuose slypi, kad ten niekada neįsitvirtina. Įsiskverbdamos iš šalies, jos visad pasirengusios nuo jų atsiskirti. Jos pačios linkusios išplisti kuo toliau ir užimti vis naujas sritis: mes jau žinome – nėra nieko, kas būtų labiau užkrečiama, vadinasi, labiau komunikabilu. Be jokių abejonių, fizinės jėgos pasižymi ta pačia ypatybe; tik mes negalime tiesiogiai jų suprasti, net negalime jų kaip tokių suvokti, nes jos yra už mūsų, jos svetimos. Susidūręs su kliūtimi, patiriu sumišimą ir nerimą, bet jėga, sukelianti tokį jausmą, yra ne manyje, ji tūno toje kliūtyje, vadinasi, ji yra už mano suvokimo ribų. Mes pastebime jos padarinius; jos pačios tačiau nepasiekiame. Kas kita socialinės jėgos: jos sudaro dalį mūsų vidinio gyvenimo, todėl mes patiriame ne tik jų veikimo rezultatus, mes jas matome veikiant. Jėga, kuri izoliuoja dievybę ir kuri laiko nepašvęstuosius per atstumą, iš tikrųjų slypi ne toje dievybėje; ji laikosi tikinčiųjų sąmonėje. Todėl šie ir jaučia ją tuomet, kai ji veikia jų valią ir draudžia tam tikrus veiksmus ar įsako atlikti kitus. Vienu žodžiu, šis priverčiamasis ir priverstinis veiksmas, sukeltas išorinio daikto, lieka mūsų nepastebėtas, o čia jo nepraleidžiame, nes jis kuo realiausiai vyksta mumyse. Žinoma, mes jį atliekame ne visada tolygiai, tačiau bent jau šitai suvokiame.

Be to, jėgos idėja akivaizdžiai paženklinta savo kilmės žyme. Joje glūdi galimybės idėja, kuri savo ruožtu apima viena už kitą svarbesnes valdymo, viešpatavimo ir su jomis susijusias priklausomybės ir pavaldumo idėjas. Beje, visos šios idėjos išreiškia grynai socialinius ryšius. Visuomenė suskirstė žmones į aukščiausius ir žemiausius, į valdovus, kurie valdo, ir valdinius, kurie

paklūsta; ji pirmiesiems suteikė tokią keistą savybę, kuri daro valdymą veiksmingą ir kuri duoda valdžią. Visa tai skatina manyti, kad pirmieji valdžios elementai, suvokti žmogaus proto, yra tie, kuriuos sukūrė susidarydamos bendruomenės: pagal juos buvo suvoktos fizinio pasaulio galios. Todėl žmogus tegalėjo suvokti save kaip kūną ir kūne slypinčią ir valdančią jėgą tik įtraukęs į savivokos idėją socialinio gyvenimo sąvokas. Iš tikrųjų, turėjo ateiti laikas, kai žmogus atsiskirs nuo savo fizinio antrininko ir perims iš jo aukščiausias vertybes, vienu žodžiu, jis turėjo suvokti save kaip sielą. Jis ir įsivaizdavo tą jėgą, kuria save laikė, sielos pavidalu. Bet mes žinome, kad siela – visai kitas dalykas nei vardas, suteiktas abstrakčiam gebėjimui judėti, mąstyti ir jausti. Pirmučiausia tai religinis principas, ypatingas kolektyvinės jėgos pavidalas. Pagaliau žmogus pasijunta esąs siela, taigi jėga, kadangi jis – socialinė būtybė. Nors gyvūnas judina galūnes visai kaip mes, nors jo raumenys atlieka tokius pat veiksmus kaip ir mūsų, vis vien negalime pripažinti, kad gyvūnas suvokia save kaip aktyvią ir paveikią priežastį. O taip yra todėl, kad jis neturi, tikriau sakant, neprisiskiria sau sielos. Bet jei jis neprisiskiria sielos, vadinasi, nedalyvauja socialiniame gyvenime, panašiame į žmonių gyvenimą. Gyvūnų egzistencijoje nėra to, kas būtų panašu į civilizaciją[29].

Priežastingumo principą sudaro ne tik jėgos sąvoka. Jis slypi sprendime, kuris skelbia, kad kiekviena jėga vystosi apibrėžtu būdu, kad kiekvieno tapsmo momento būsena nulemia nuoseklią paskesnę būseną. Pirmoji vadinama priežastimi, antroji – pasekme, ir priežastinis sprendimas teigia tarp šių dviejų momentų esant būtinąjį ryšį. Šią sąveiką protas be jokių įrodymų nukelia į tam tikros prievartos viešpatiją, iš kurios negali išsivaduoti; jis ją postuluoja, taip sakant, *a priori*.

Empirizmui niekuomet nepavyko išaiškinti nei šio apriorišKumo, nei šios būtinybės. Šios mokyklos filosofai neįstengė suprasti, kaip idėjų asociacija, sustiprinta įpročio, gali duoti ką nors kita, ne laukimo būseną, daugiau ar mažiau palankias

[29] Be abejo, yra ir gyvūnų bendruomenės. Tačiau šio žodžio prasmė kalbant apie žmones ir apie gyvūnus kiek skirtinga. Institucija būdinga žmonių bendruomenėms; gyvūnų institucijų nėra.

sąlygas tam tikra tvarka iškilti idėjoms. Juk priežastingumo principas pasižymi visiškai kita ypatybe. Tai ne tik vidinė mūsų mąstymo tendencija tam tikru būdu atsiskleisti; tai ir aukščiausia norma, kuri vyrauja formuojantis mūsų vaizdiniams ir kuri juos įsakmiai tvarko. Ji pasižymi tokiu autoritetu, kuris protą sukausto ir jį pranoksta. Taip sakant, protas čia nėra kūrėjas. Tad nėra jokio tikslo individualų įprotį mėginti keisti paveldėtu, nes nuo to, kad jis senesnis nei vieno žmogaus amžius, įpročio esmė nesikeičia, priešingai, jis dar labiau įsigali. Instinktas – ne taisyklė.

Mūsų nagrinėti ritualai leidžia numatyti vieną to autoriteto šaltinį, iki šiolei jo buvimo veik neįtarus. Iš tiesų, prisiminkime, kaip atsirado priežastingumo dėsnis, imitaciniuose ritualuose ypač plačiai taikomas. Štai bendro rūpesčio slegiama susiburia grupė žmonių: jei gyvūno ar augalo rūšis, kurios vardu ji vadinasi, nesidaugins, tas klanas žuvęs. Bendras susirūpinimo jausmas veikia visus narius, jis pasireiškia apibrėžtais gestais, tomis pačiomis aplinkybėmis vis tais pačiais, ir kai apeigos baigiasi, pasirodo, kad geidžiamas rezultatas pasiektas. Tokios sėkmės priežastis esame išdėstę aukščiau. Taigi tarp šio rezultato idėjos ir prieš tai darytų gestų susidaro sąryšis, ir šis sąryšis nepriklauso nuo subjektų, jis tas pats visiems ritualo atlikėjams, nes yra kolektyvinės patirties vaisius. Vis dėlto jei neįsiterptų joks kitas faktorius, liktų tik kolektyvinio laukimo būsena. Atlikę mimetinius gestus, visi lauktų – puoselėdami didesnę ar mažesnę viltį – kuo greičiau ateinant geidžiamą įvykį, o imperatyvinis mąstymo dėsnis nesusiformuotų. Tačiau pasireiškia labai svarbus socialinio intereso faktorius, ir bendruomenė nustoja leidusi įvykiams plaukti nešamiems aplinkybių tėkmės; taigi ji aktyviai įsikiša ir sureguliuoja įvykių eigą pagal savo reikmes. Ji reikalauja, kad ritualas, be kurio ji negali apsieiti, būtų atliekamas kaskart, kai tik to prireikia, ir kad būtų kartojami tie judesiai, kurie atneša sėkmę: bendruomenė daugumą tų judesių paverčia būtinybe. O protas juk saistomas tos pačios būtinumo savybės. Mintis imituoti gyvūną ar augalą ir taip skatinti jų dauginimąsi reiškia tarsi skelbti aksiomą, kuria nevalia abejoti, – kad panašus sukuria į save panašų. Opinija negali leisti teoriškai to principo neigti, antraip turėtų būti leista savo elgesiu jį pažeisti. Taigi ji tą principą įtvirtina, lygiai kaip įtvirtina ir iš jo išplaukian-

čias apeigas, ir šitaip ritualinis priesakas pasipildo dar vienu – loginiu priesaku, kuris tėra pirmojo intelektualus aspektas. Ir ritualinio, ir loginio priesako autoritetas kilęs iš to paties šaltinio: visuomenės. Jos įteigta pagarba persiduoda tiek mąstymo, tiek ir veiklos būdams, kuriuos ji itin vertina. Neįmanoma nutolti nei nuo vienų, nei nuo kitų nesusidūrus su aplinkos opinijos pasipriešinimu. Štai kodėl mąstymo būdai prieš bet kokį tyrimą pirmiausia reikalauja pasitelkti intelektą, o veiklos būdas tučtuojau išprovokuoja valios paklusnumą.

Iš šio pavyzdžio galima dar kartą įsitikinti, kaip sociologinė priežastingumo ir apskritai kategorijų sąvokos teorija nutolusi nuo klasikinių doktrinų, susijusių su šiuo klausimu, ir kaip ji jas suderina. Remdamasi apriorizmu, ši teorija teigia, jog priežastinio ryšio charakteris yra iš anksto nuspręstas ir absoliutus, tačiau ji neapsiriboja vien tai konstatuodama, o analizuoja, ir, kaip būdinga empirizmo teorijai, aiškinimų lavinoje tas teiginys nepradingsta. O kad būtų neigiamas individualios patirties dalyvavimas, apie tai negali būti nė kalbos. Neabejotina, kad pačiu savimi individas konstatuoja reguliarią reiškinių seką ir šitaip įgyja tam tikrą reguliarumo jutimą. Tik šis jutimas nėra priežastingumo kategorija. Jis yra individualus, subjektyvus, neperduodamas; mes jį susidarome iš savo asmeninių stebėjimų. O priežastingumo kategorija – bendras kūrinys, mes ją gauname jau suformuotą. Tai mūsų empirinių konstatavimų rėmai, leidžiantys ir padedantys juos suvokti, tai yra į juos žvelgti tokia puse, kuri padėtų vienam susitarti su kitu dėl jų turinio. Jei rėmai dera prie turinio, vadinasi, jie siejasi su ta medžiaga, kurią jie įrėmina, tačiau su ja nesusimaišo. Jie ją pranoksta ir iškyla virš jos. Nes jų kilmė visai kita. Tai ne paprasta asmeninių prisiminimų santrauka; pirmiausia jie skirti patenkinti bendro gyvenimo reikmėms.

Pagaliau empirizmas klysta priežastinį ryšį suvokdamas tik kaip mokslinę spekuliatyvinio mąstymo konstrukciją ir daugmaž metodinio visuotinumo padarinį. O grynoji spekuliacija tegali sukelti laikinus, numanomus vaizdus, kurie būtų daugiau ar mažiau priimtini, bet visuomet keltų nepasitikėjimą: juk niekada negali būti tikras, kad koks nors naujas tyrimas jų nepaneigs. Aksioma, kurią protas priima ir linkęs priimti be kontrolės

ir be išlygų, negali būti tuo šaltiniu. Tik veiksmų, ypač kolektyvinių veiksmų, reikalingumas gali ir privalo būti išreikštas kategoriškomis, neatšaukiamomis ir radikaliomis formuluotėmis, nepripažįstančiomis jokių prieštaravimų; juk kolektyviniai veiksmai tėra įmanomi tik gerai suderinti, vadinasi, nustatyti ir apibrėžti. Jie atmeta bet kokius nedrąsius mėginimus prieštarauti, nes tai – anarchijos šaltinis; jie patys linksta į organizuotumą ir ta įvesta organizuota tvarka persiduoda ir individams. O kadangi veikla negali apsieiti be proto, pasitaiko, jog protas, vedamas tuo pačiu keliu, be jokių svarstymų priima praktikos pateiktus teorinius postulatus. Iš tikrųjų mąstymo imperatyvai tėra tik kita valios imperatyvų pusė.

Beje, mes visai neketiname aukščiau pateiktus stebėjimus pateikti kaip išsamią priežastingumo sąvokos teoriją. Problema pernelyg kompleksinė, kad galėtų būti taip paprastai išspręsta. Priežastingumo principas labai skirtingai suprantamas – nelygu laikas ir vietovė: net toje pačioje bendruomenėje jis mainosi kintant socialiniams sluoksniams, gamtos karalijai, kuriems jis ir taikytas[30]. Taigi, įvertinus vieną jo formų, išryškėjusių istorijos tėkmėje, negalima pakankamai tiksliai nustatyti priežasčių ir aplinkybių, nuo kurių jis priklauso. Čia pateiktos mintys tėra rekomendacijos, būtina jas peržiūrėti ir papildyti. Bet kadangi priežastingumo dėsnis, ties kuriuo stabtelėjome kiek ilgiau, yra vienas seniausių mums žinomų dėsnių ir kadangi jis turėjo didelę reikšmę žmogaus mąstymo ir kultūros raidai, jis sudaro pranašesnę patirtį, taigi galimas daiktas, kad tos pastabos, kurias tas dėsnis mums leido pateikti, tam tikru lygmeniu gali būti apibendrintos.

[30] Priežasties idėja neatrodo tokia pat mokslininkui ir žmogui, neturinčiam nė menkiausio išprusimo. Kita vertus, nemaža mūsų amžininkų irgi skirtingai supranta priežastingumo principą – priklausomai nuo to, ar jis taikomas socialiniams, ar fizikos ir chemijos reiškiniams. Neretai socialinėje plotmėje iš priežastingumo išvedama koncepcija, labai primenanti tą, kuri taip ilgai sudarė magijos pagrindą. Ir vargu ar fizikas ir biologas įsivaizduoja tą priežastinį ryšį vienodai.

Ketvirtas skyrius

Pozityvusis kultas (tęsinys)

III. Vaidybiniai arba memorialiniai ritualai

Dviejuose ankstesniuose skyriuose aiškindamiesi pozityviuosius ritualus pirmiausia jiems suteikėme moralinę ir socialinę prasmę. Tikinčiųjų priskiriamas fizinis poveikis jau yra rezultatas interpretacijos, kuri paslepia jų esmę: juk ritualai padeda ugdyti individų ir grupių dorovę, jie daro poveikį daiktams. Tačiau jei ši hipotezė mums leido išsiaiškinti faktus, dar negalima sakyti, jog ji tiesiogiai įrodyta: iš pirmo žvilgsnio ji gana blogai dera prie mūsų nagrinėtų ritualinių mechanizmų prigimties. Ar tai būtų atnašų aukojimas, ar imitacinės apeigos, jų gestuose slypi grynai materialūs norai; vienintelis geidžiamas tikslas – skatinti toteminę rūšį atgyti ir daugintis. Todėl argi nestebina teiginys, jog tikroji ritualų paskirtis – tarnauti dorovei?

Teisybė, Spenceris ir Gillenas galėjo perdėti kalbėdami apie jų fizinę funkciją, net ir tais atvejais, kai ši funkcija atrodo labiausiai neginčytina. Pagal šiuos autorius, kiekvienas klanas švenčia savo intičiumą siekdamas kitiems klanams užtikrinti pakankamai maisto ir visą kultą galima pavadinti tam tikra skirtingų toteminių grupių ekonominės sandraugos atmaina: kiekvienas darbuojasi kito labui. Tačiau, anot Strehlow, tokia Australijos totemizmo samprata visai svetima čiabuvio mentalitetui. „Jei, – tvirtina jis, – vienos toteminės grupės nariai, stengdamiesi pagausinti pašvęstos rūšies gyvūnus ar augalus, iš tikrųjų darbuojasi kitų totemo narių labui, šitokio bendradarbiavimo nedera laikyti pagrindiniu aruntų ir loritjų totemizmo principu. Pačių tamsiaodžių tautelių žmonės niekuomet nėra man minėję, kad jų apeigų tikslas toks. Be abejo, kai aš mėginau juos įtikinti tos idėjos teisingumu ir ją jiems išdėsčiau, jie suprato ir sutiko su manimi. Tačiau manęs negalima smerkti už tam tikrą nepasitikėjimą šitokiomis aplinkybėmis išgautais atsakymais". Strehlow, beje, priduria, jog toks ritualo aiškinimas ginčytinas dar ir todėl, kad ne visi toteminiai gyvūnai ar augalai yra valgomi ir

naudingi; pasitaiko tokių, kurie niekam netinka: tarp jų yra net nuodingų. Taigi su jais susijusios apeigos negali turėti mitybos tikslų[1].

„Kai klausi čiabuvį, – priduria mūsų autorius, – kokia lemiama šių apeigų prasmė, visi kaip vienas atsako: „Šitaip darė mūsų protėviai. Ir mes darome tą pat ir neketiname nieko keisti"[2]. Tačiau teigti, esą ritualo laikomasi vien todėl, kad jis paliktas protėvių, reikštų pripažinti, kad jo įtaka sumišusi su tradicijos įtaka, o tai pirmiausia – socialinis reiškinys. Ritualas atliekamas todėl, kad norima likti ištikimiems praeičiai, kad norima išsaugoti bendruomenės moralinį veidą, ir visai ne dėl fizinių padarinių, kurių viliamasi sulaukti. Taigi net būdas, kuriuo tikintieji aiškina patį ritualą, jau leidžia nujausti jo gilią prasmę.

Tačiau pasitaiko atvejų, kai šitoks apeigų pobūdis akivaizdus.

I

Šitai geriausiai pastebima varamungų gentyje[3].

Šioje gentyje manoma, kad kiekvienas klanas kilęs iš vienintelio protėvio, kuris, gimęs tam tikroje vietovėje, savo žemiškąjį gyvenimą praleido keliaudamas po kraštą skersai išilgai. Tai jis per savo keliones suteikė kraštui tokį pavidalą, kuris išliko iki šiolei; tai jis suformavo kalnus ir lygumas, vandens telkinius ir upelius, ir t. t. Keliaudamas jis kartu barstė gyvybės sėklas, kurios išsiskyrė iš jo kūno, ir vėliau nenutrūkstamos reinkarnacijos būdu jos virto dabartiniais klano nariais. Tad varamungų at-

[1] Šios apeigos nebūtinai baigiasi bendru valgymu. Anot Strehlow, kai jos susijusios su nevalgomais augalais, kitaip ir vadinasi: ne *mbatjalkatiuma*, o *knujilelama* (Strehlow, III, p. 96).

[2] Strehlow; III, p. 8.

[3] Varamungai nėra vieninteliai, kur intičiuma atliekama taip, kaip ją toliau aprašysime. Šitai galima pastebėti ir čingilų, umbajų, vulmalų, valparių ir net kaitišų gentyse, nors pastarųjų atliekami ritualai kai kuriais atžvilgiais primena aruntų ritualus (*North. Tr.*, p. 291, 309, 311, 317). O varamungus imame pavyzdžiu todėl, kad juos geriausiai ištyrinėjo Spenceris ir Gillenas.

liekamomis apeigomis, atitinkančiomis aruntų intičiumą, ir siekiama prisiminti ir pavaizduoti mitinę protėvio istoriją. Čia nerasime nei atnašų aukojimo, nei, išskyrus vienintelį atvejį[4], mimetinių praktikų. Ritualas turi vien tik priminti praeitį ir kažkuria prasme ją sugrąžinti tikro dramos vaidinimo būdu. Šie žodžiai tiksliai apibūdina veiksmus, nes ritualo atlikėjas jokiu būdu nėra vaizduojamo protėvio įsikūnijimas; jis tik aktorius, kuriam skirtas šis vaidmuo.

Štai, pavyzdžiui, juodosios gyvatės intičiumos apeigos, kurias stebėjo Spenceris ir Gillenas[5].

Pirmasis ritualas neatrodo turintis ką nors bendra su praeitimi; bent jau mums pateiktas aprašymas neleidžia taip spręsti. Du atlikėjai[6], išsipuošę juodąją gyvatę vaizduojančiais piešiniais, bėgioja ir šokinėja. Kai pagaliau netekę jėgų susmunka ant žemės, visi dalyviai paeiliui eina prie jų ir švelniai ranka paliečia embleminiais piešiniais išmargintas nugaras. Manoma, jog toks gestas juodajai gyvatei patinka. Ir tik tada nutįsta ilgiausia memorialinių iškilmių grandinė.

Apeigos vaizduoja mitinę protėvio Thalaualos istoriją nuo pat jo iškilimo iš žemės iki grįžimo į ją. Vaidinimas atspindi visą jo žemės kelionę. Pagal mitą, kur tik jis apsistodavo, ten atlikdavo totemines apeigas; jos ir per šventę atliekamos tokia tvarka, kokią manoma buvus iš pradžių. Dažniausiai kartojamas judesys – ritmiškas smarkus muistymasis visu kūnu; šitaip mitiniais laikais turėjo purtytis protėvis, kad iš jo išbyrėtų ten pribrendusios gyvybės sėklos. Aktorių kūnai aplipinti pūkais, kurie purtantis atsiskiria ir pakyla aukštyn; taip vaizduojamas mistinių sėklų pakilimas ir pasklidimas erdvėje.

Prisiminkime, kad aruntų gentyje rengiamų apeigų vieta rituališkai apibrėžta: prie sakralinių akmenų, medžių, vandens telkinių; ten ir traukia tikintieji atlikti kulto apeigų. Varamungai, priešingai, iškilmių vietą parenka savo nuožiūra, tai progai

[4] Turimas galvoje baltosios kakadu intičiumos atvejis; žr. aukščiau, p. 393.

[5] *North. Tr.*, p. 300 ir toliau.

[6] Vienas iš dviejų veikėjų priklauso ne juodosios gyvatės klanui, o varno. Varnas čia laikomas juodosios gyvatės „kompanionu", kitaip tariant, pototemiu.

tinkamiausią. Tai sąlyginė scena. O toji vieta, kur vyksta ritualo vaizduojami įvykiai, atkuriama piešiniais. Kartais išpiešiami pačių aktorių kūnai. Pavyzdžiui, nedidelis raudonas rutuliukas ant nugaros ir pilvo vaizduoja vandens duobę[7]. Kitais atvejais vaizdas išbraižomas ant žemės. Ant ištemptos ir raudonąja ochra apibarstytos dirvos nubrėžiamos baltų taškų kreivės, simbolizuojančios upelį ar kalną. Tokia buvo puošybos meno pradžia.

Be grynai religinių apeigų, kurias kadaise turėjo atlikti protėvis, buvo vaizduojami paprasti epizodai – epiniai ar komiški – iš jo žemiškojo gyvenimo. Tam tikru momentu, kai trys aktoriai scenoje atlieka svarbų ritualą, dar vienas aktorius pasislepia toliau už medžių guoto. Jam ant kaklo pakabintas ryšelis su pūkais. Jis vaizduoja *wallaby*. Kai pagrindinis ritualas baigiasi, senolis nubrėžia ant žemės liniją link vietos, kur slepiasi ketvirtasis aktorius. Kiti vaikšto už jo, nudūrę akis žemyn ir įbedę į tą liniją, tarytum eitų kieno nors pėdomis. Aptikę žmogų, jie nutaiso nustebusius veidus ir vienas iš jų trinkteli jam lazda. Visa ši pantomima vaizduoja epizodą iš didžios juodosios gyvatės gyvenimo. Vieną dieną roplio sūnus išėjo medžioti vienas, sugavo *wallaby* ir suvalgė nepasidalijęs su savo gimdytoju. Šis ėjęs jo pėdomis ir nutvėręs jį taip darant; tada jėga privertęs viską išvemti; štai ką netiesiogiai primena toji pyla, kuria ir baigiasi vaidinimas[8].

Nevardysime čia visų iš eilės vaizduotų mitinių įvykių. Iš ką tik minėtų pavyzdžių užtenka nurodyti, koks yra tų apeigų pobūdis; tai dramos, tačiau ypatingo pobūdžio: jos daro įtaką – ar bent taip manoma – gamtos reiškinių vyksmui. Kai Thalaualos atminimui skirtas ritualas baigiasi, varamungai šventai tiki, kad juodosios gyvatės ims gausiai veistis ir augti. Taigi tos dramos ir yra ritualai, ir net savo poveikiu visais atžvilgiais panašūs į tuos, kurie esti aruntų intičiumoje.

Todėl jie vienas kitą papildo ir padeda geriau suprasti. Juo labiau dera juos sugretinti, kad tarp jų nėra nutrūkęs perimamumo ryšys. Bendras ne tik jų tikslas, – užuomazgas to, kas būdingiausia varamungų ritualuose, jau galima aptikti aruntų genties

[7] *North. Tr.*, p. 302.

[8] *Ibid.*, p. 305.

apeigose. Intičiumoje, paprastai praktikuojamoje aruntų, iš tikrųjų slypi tam tikras numanomas memorialinis aktas. Ji švenčiama būtinai toje vietoje, kurią išgarsino protėviai. O tikintieji traukia į savo šventąsias vietas tais keliais, kuriais buvo žengę ir Alčeringos herojai, ir sustoja atlikti savo ritualų tose vietose, kur buvo sustoję patys protėviai, kur jie nualpę susmuko ant žemės ir t. t. Viskas aplinkui susirinkusiems primena jų protėvius. Beje, gestų ritualus gana dažnai papildo giesmės, apdainuojančios protėvių žygdarbius[9]. O kai tuos giedamus pasakojimus pakeitė pantomima ir kai nauja forma tiek paplito, kad tapo pagrindine ritualo dalimi, tuomet ją varamungai perėmė ir pritaikė savo apeiginėse iškilmėse. Negana to, aruntų intičiumą jau galima pavadinti vaidinimu. Ritualo atlikėjas susilieja su protėviu, iš kurio yra kilęs ir kuris į jį persikūnija[10]. Jo gestai lygiai tokie pat, kokius tomis pat aplinkybėmis darė minimas protėvis. Be abejo, jis nevaidina protėvio personažo, kaip darytų aktorius; jis pats yra tas personažas. Šiaip ar taip, juk tai herojus, veikiantis scenoje. Pabrėžiant vaidybinio ritualo pobūdį užtenka iš anksto išryškinti protėvio ir atlikėjo dualizmą. Šitai ir atsitinka varamungų ritualuose[11]. Net aruntų gentyje pastebėta bent jau viena intičiuma, kur atitinkami asmenys turi vaizduoti protėvius, su kuriais jų nesieja joks mitinės giminystės ryšys; tai pats tikriausias dramos vaidinimas: tokio pobūdžio, pavyzdžiui, stručio

[9] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 188; Strehlow, III, p. 5.

[10] Šitai pripažįsta pats Strehlow: „Toteminis protėvis ir jo palikuonis, t. y. tas, kuris jį vaizduoja (*der Darsteller*), šventose giesmėse apdainuojami kaip sudarantys viena (III, p. 6). Ir kadangi šis neginčytinas faktas prieštarauja tezei, skelbiančiai, jog protėvių dvasios nepersikūnija, Strehlow dar priduria: „Šiose apeigose protėvio inkarnacija tikrąja šio žodžio prasme nevyksta; čia asmuo ne įkūnija, o tik vaizduoja protėvį". Jei Strehlow nori pasakyti, kad inkarnacija nevyksta paakinta apeigų, tai labai teisinga. Bet jei jis mano, kad inkarnacijos visai nėra, tada mums neaišku, kaip atlikėjas ir protėvis gali susitapatinti.

[11] Gal šis skirtumas daromas iš dalies todėl, kad varamungų gentyje kiekvienas klanas laikomas kilusiu iš to paties protėvio ir aplink jį susikaupia legendinė klano istorija. Ritualas ir skirtas šio protėvio atminimui; o atlikėjas nebūtinai kilęs iš jo. Gali būti abejonių, ar tikrai tie mitiniai vardai – pusdieviai – pasiduoda reinkarnacijai.

emu intičiuma[12]. Šiuo atveju, priešingai nei būdinga tai genčiai, apeigų vaidinimo scena įrengta bet kur[13].

Nors šios dvejopos apeigos, nepaisant jas skiriančių savybių, atrodo lyg giminingos, tai dar nereiškia, kad jas sietų perimamumo ryšys, kad pirmosios virstų antrosiomis. Labai galimas daiktas, jog pastebėtos panašybės randasi iš to, kad abi jos kilusios iš to paties kamieno, kitaip tariant, iš to paties pirmapradžio ritualo, ir tėra dvi atskiros jo formos. Vėliau pamatysime, jog ši hipotezė pati įtikimiausia. Nors ir negaištant ilgiau prie šio klausimo sprendimo, to, kas aukščiau pasakyta, užtenka nustatyti, jog tie ritualai tos pačios kilmės. Taigi turime pagrindo juos palyginti ir galime panagrinėję vieną geriau suprasti kitą.

Šios mūsų minėtos varamungų genties apeigos ypatingos tuo, kad jose nėra nė vieno gesto, kurio tikslas būtų padėti toteminės grupės atgimimui ar tiesiogiai jį skatinti[14]. Paanalizavę judesius ir ištartus žodžius, paprastai ten nerandame nieko, kas atspindėtų šitokius ketinimus. Visa vyksta nelyginant vaidinimas, ir jo scenos tesistengia atgaivinti susirinkusiųjų atmintyje mitinę klano praeitį. Tačiau grupės mitologija – šiai grupei bendrų tikėjimų visuma. Mitologija įamžina praeitį tradicijomis, išreiškiančiomis būdą, kuriuo visuomenė įsivaizduoja žmogų ir pasaulį; tai – moralė ir kosmologija, ir istorija vienu metu. Ritualas tarnauja ir gali tarnauti tik tam, kad palaikytų tų tikėjimų gyvybingumą, neleistų jiems išsitrinti iš atminties, tai yra atgaivintų svarbiausius grupinės sąmonės elementus. Per ritualą grupė periodiškai atgaivina žinojimą apie save ir savo vieningumą; tuo pačiu individai dar kartą įsitikina savo prigimtimi

[12] Šioje intičiumoje trys dalyviai vaizduoja „didžios senovės" protėvius; jie vaidina kaip tikri artistai (*Nat. Tr.*, p. 181-182). Tiesa, Spenceris ir Gillenas priduria, kad tame rituale vaizduojami vėlesnės nei Alčeringos epochos protėviai.

[13] Iš tikrųjų nekalbama nei apie sakralinius akmenis, nei apie sakralines vandenduobes. Visos apeigos telkiasi ties stručio emu atvaizdu, nupieštu ant žemės bet kurioje vietoje.

[14] Beje, neketiname tvirtinti, kad būtent šitokios yra visos varamungų apeigos. Baltosios kakadu pavyzdys, kaip jau minėjome, rodo pasitaikant ir išimčių.

esą socialinės būtybės. Prieš jų akis atgaivinta šlovinga praeitis suteikia jiems jėgų ir pasitikėjimo, ir jie pasijunta su ja susilieję: visuomet karščiau tiki, kai matai, kaip toli siekia tikėjimas ir kokius didžius darbus jis įkvepia. Štai ši ritualo ypatybė ir daro jį pamokomą. Jis stengiasi veikti sąmonę, vien sąmonę. Jei vis dėlto manoma, kad jis veikia ir daiktus, kad užtikrina rūšies gausumą, šitai pasiekiama tik moraliniu poveikiu, nes būtent moralę ritualas ugdo ir moralė vienintelė akivaizdžiai yra reali. Taigi mūsų pasiūlyta hipotezė yra patikrinta reikšmingos patirties ir patikra juo labiau įtikinama, kad tarp varamungų ir aruntų ritualinių sistemų, kaip jau nustatėme, nėra kilmės skirtumų. Tik viena ryškiau parodo tai, ką jau esame nuspėję kitoje.

II

Tačiau yra tokių ritualų, kuriuose ši vaidybinė idealistinė ypatybė dar labiau išryškėja.

Ką tik apžvelgtas dramos vaidinimas nebuvo rengiamas vien dėl paties vaidinimo: jis skirtas tik labai materialiems tikslams – reprodukuoti toteminei rūšiai. Tačiau, be šių, yra ir kitų, kurie niekuo nuo pirmesnių per daug nesiskiria ir vis dėlto juose jokių rūpesčių dauginti toteminę rūšį nėra. Ten praeitis vaizduojama tam, kad ji labiau išryškėtų, giliau įsirėžtų į atmintį, iš to ritualo nesitikint jokio apibrėžto poveikio gamtai. Jei kartais iš jo ir laukiama fizinių pasekmių, jos nueina į antrą planą ir nesusyja su jam suteikta liturgine svarba.

Tokio pobūdžio šventes gyvatės Volunkvos (*Wollunqua*) garbei švenčia varamungų gentis[15].

Volunkva, kaip jau sakėme, ypatingos rūšies totemas. Tai ne kokia gyvūnų ar augalų rūšis, o unikali esybė – tik Volunkva. Be to, ši esybė grynai mitinė. Čiabuviai ją įsivaizduoja lyg milžinišką

[15] *North. Tr.*, p. 226 ir toliau. Apie tą patį užsimenama ir keliose Eylmanno pastraipose, kurios veikiausiai liečia tą pačią mitinę esybę (*Die Eingeborenen* ir t. t., p. 185). Strehlow taip pat mums pasakoja apie aruntų mitinę gyvatę (*Kulaia*, vandens gyvatė), kuri turbūt nelabai kuo skiriasi nuo Volunkvos (Strehlow, I, p. 78; plg. II, p. 71, kur *Kulaia* įrašyta tarp totemų).

gyvatę – tokią ilgą, kad išsitiesus visu ūgiu galva siekia debesis. Manoma, jog ji gyvena tvenkinyje, vadinamame Thapauerlu, paslėptame nuo žmonių akių negyvenamo klonio platybėse. Nors kai kuriomis įprastų totemų apraiškomis ji ir skiriasi, vis vien tebeturi visas ypatybes. Totemo vardas laikomas kolektyviniu ir embleminiu visos inividų grupės vardu, individų, kurie jį įsivaizduoja bendru protėviu, ir jų palaikomi ryšiai su tuo mitiniu gyvūnu yra tapatūs tiems, kuriuos kitų totemų nariai mano palaiką su savo atitinkamų klanų įkūrėjais. Alčeringos laikais[16] Volunkva peršliaužė skersai išilgai visą kraštą. Visur, kur tik apsistodavo, sėjo *spirit-children*, dvasinius pradus, kurie iki šiol laikomi gyvųjų sielomis. Volunkva netgi vertinama kaip tam tikras itin svarbus totemas. Varamungai susiskirstę į dvi fratrijas: viena vadinama uluurų, kita – kingilų. Kone visi pirmosios totemai yra įvairiausių rūšių gyvatės. Visi jie laikomi kilusiais iš Volunkvos. Sakoma, kad šis roplys yra jų senelis[17]. Iš čia galima numanyti, kaip veikiausiai bus kilęs mitas apie Volunkvą. Norint paaiškinti, kaip toje pačioje fratrijoje atsirado tiek panašių totemų, buvo įsivaizduota, jog jie visi kilę iš to paties totemo; tik jis būtinai turėjo būti milžiniško didumo, kad jau pačia išvaizda pateisintų tą svarbų vaidmenį, kuris jam buvo skirtas genties istorijoje. Taigi Volunkva – apeigų objektas, ir tos apeigos iš esmės nesiskiria nuo mūsų jau tyrinėtų: tai vaidinimai, kuriuose vaizduojami pagrindiniai šio totemo stebuklingo gyvenimo įvykiai. Jis rodomas išlendantis iš požemių, šliaužiantis iš vienos vietos į kitą; vaizduojami įvairiausi jo kelionių epizodai ir t. t. Spenceris ir Gillenas dalyvavo penkiolikoje tokių apeigų, kurios prasidėjo liepos 27 ir truko iki rugpjūčio 23 dienos; jos sekė vienos po kitų tam tikra tvarka, suformuodamos ištisą ciklą[18]. Iš

[16] Kad neapsunkintume terminijos, pasiskolinome žodį iš aruntų: varamungai šį mitinį laikotarpį vadina *Wingara*.

[17] Žodžiais, anot Spencerio ir Gilleno, sunku išreikšti tai, ką čiabuviai veikiau miglotai jaučia. Tačiau įdėmiai apžvelgę įvairias apeigas, susidarėme labai aiškų įspūdį, kad čiabuvių protuose Volunkva atitiko vyraujančio totemo idėją (*North. Tr.*, p. 248).

[18] Vieną iškilmingiausių turėjome progos aprašyti (p. 241–242); joms vykstant Volunkva nupiešiama tarytum ant milžinkapio, kuris tučtuojau bendro siausmo įkarštyje išdraskomas.

apeigas sudarančių ritualų detalių galima tvirtinti, jog toji ilga šventė nesiskiria nuo įprastos varamungų genties intičiumos; šitai pripažįsta juos aprašę autoriai[19]. Tačiau kita vertus, tokios intičiumos tikslas nėra užtikrinti gausų augalo ar gyvūno rūšies dauginimąsi, nes pati Volunkva yra rūšis ir nesidaugina. Ji yra; ir čiabuviams neatrodo, kad jai reikėtų kulto, idant tvirtai laikytųsi. Šios apeigos ne tik nepasižymi tokiu pat paveikumu kaip klasikinė intičiuma, net neatrodo, kad jos apskritai turėtų kokio nors materialaus paveikumo. Volunkva nėra dievybė, kuriai pavesta atitinkamai tvarkyti gamtos reiškinius, ir todėl iš jos nelaukiama mainais už kultą jokios apibrėžtos paslaugos. Sakoma, jog kai prastai laikomasi ritualinių priesakų, Volunkva supyksta, išlenda iš savo prieglobsčio ir ateina keršyti tikintiesiems už jų nerūpestingumą. O kai viskas atliekama deramai, linkstama manyti, jog viskas bus gerai ir reikia laukti kokio nors laimingo įvykio. Tačiau mintis apie tokias bausmes veikiausiai tegalėjo atsirasti vėliau, mėginant paaiškinti ritualą. Jau atlikus apeigas savaime kilo mintis, kad jos privalo būti kam nors naudingos ir kurių nors nurodytų ritualų praleidimas užtrauktų pavojų. Tačiau apeigos juk neatliekamos norint išvengti tų mitinių pavojų ar užsitikrinti kokias ypatingas malones. Sąmonė jas, beje, įsivaizduoja be galo miglotai. Kai apeigos baigiasi, senoliai, pavyzdžiui, paskelbia, kad jei Volunkva liko patenkinta, atsiųs lietaus. Bet švenčiama ne dėl lietaus[20]. Šventė rengiama

[19] *North. Tr.*, p. 227, 248.

[20] Štai ką vienintelėje knygos pastraipoje Spenceris ir Gillenas rašo apie galimą Volunkvos ir lietaus sąveiką. Praėjus kelioms dienoms po ritualo šventimo šalia milžinkapio „senoliai pareiškia girdėję Volunkvos balsą sakant, esą ji patenkinta tuo, kas įvyko, ir dabar atsiųsianti lietų. Ir visi išgirdome tolumoje dundant griaustinį". Lietaus pasirodymas – taip greit dar nelauktas ir menkai tikėtinas apeigų tikslas, mat Volunkvos dėka tokios malonės laukta tik praėjus kelioms dienoms po šventimo ir tik susiklosčius atitinkamoms aplinkybėms. Kitas faktas rodo, koks miglotas čiabuvių supratimas apie tai. Kiek žemiau griaustinis vaizduojamas ne kaip Volunkvos pasitenkinimo, o kaip nemalonės ženklas. Nepaisant prognozių, tęsia minėtieji autoriai, „lietaus vis nebuvo. Tačiau po kelių dienų tolumoje vėl pasigirdo griaudžiant. Senoliai paskelbė, kad Volunkva rūstinasi, nes nėra patenkinta ritualu". Taigi tas pats reiškinys – griaustinio dundėjimas – aiškinamas dvejopai: kaip palankumo ir kaip bloga lemiantis ženklas.

todėl, kad ją šventė protėviai, kad ji virto didžiai gerbtina tradicija, ir dar todėl, kad ji teikia malonią dvasinę savijautą. Jei mėgintume ieškoti kitų motyvų, rastume tik labai menkaverčius, jie tegali padėti sustiprinti tikinčiųjų nusistatymą elgtis taip, kaip jiems liepia ritualas. Bet tie motyvai nėra tokios elgsenos pagrindas.

Štai ištisa virtinė apeigų, kurių vienintelis tikslas – pažadinti tam tikras idėjas ir jausmus, susieti dabartį su praeitimi, individą su kolektyvu. Iš tikrųjų jos ir negali turėti kitų tikslų; patys tikintieji nieko daugiau iš jų ir nesitiki. Tai dar vienas įrodymas, kad psichinė susirinkusios krūvon grupės būsena sudaro vieningą, tvirtą ir stabilų pagrindą to, ką galėtume pavadinti ritualiniu mentalitetu. Kai dėl tikėjimų, priskiriančių ritualams vienokį ar kitokį fizinį poveikį, jie yra tik papildomas ir tam tikromis aplinkybėmis galimas dalykas, nes jų gali ir nebūti, o ritualas vis vien nepasikeis ir visa, kas jame esmingiausia, išliks. Taigi Volunkvos apeigos dar aiškiau, nei aukščiau apžvelgtosios, atskleidžia pagrindinę pozityviojo kulto funkciją.

Mes specialiai skyrėme tiek daug vietos tų iškilmių aprašymui tik dėl jų ypatingos svarbos. Tačiau, be jų, dar yra ir kitų, kurios pasižymi lygiai tokiu pat charakteriu. Antai varamungų gentyje gyvuoja „berniuko, kuris juokiasi" totemas. Taip pavadintas klanas, pasak Spencerio ir Gilleno, savo struktūra niekuo nesiskiria nuo kitų toteminių grupių. Kaip ir jos, klanas turi savo sakralines vietas (*mungai*), kur protėvių protėvis šventė iškilmes legendiniais laikais ir paliko po savęs *spirit-children*, kurie

Tačiau yra viena ritualo detalė, kuri, jei sutiksime su Spencerio ir Gilleno pasiūlytu aiškinimu, tiesiogiai paveiki. Anot jų, milžinkapio išgriovimas ir išdraskymas skirtas Volunkvai išgąsdinti ir magine prievarta neleisti jai išlįsti iš priebėgos. Toks aiškinimas mums atrodo įtartinas. Iš tiesų ir minėtomis aplinkybėmis paskelbus, kad Volunkva nepatenkinta, tas nepasitenkinimas aiškinamas tuo, kad buvo užmiršta sunaikinti milžinkapio liekanas. Tokio sunaikinimo reikalavusi pati Volunkva – jis jos toli gražu nebaugino ir nenuteikė prievartai. Turbūt tai tik atskiras bendros taisyklės atvejis, pastebimas varamungų gentyje: kulto priemonės po kiekvienų apeigų privalo būti sunaikintos. Šit kodėl ritualiniai atlikėjų papuošalai iškilmėms pasibaigus tučtuojau šiurkščiai nuplėšiami (*North. Tr.*, p. 205).

virto klano žmonėmis. Su totemu susiję ritualai neatskiriami nuo tų, kurie siejami su gyvūnų ir augalų totemais[21]. Ir visai akivaizdu, kad jie negali turėti jokio fizinio poveikio. Tuos ritualus sudaro ketverios apeigos, kurios visuomet vyksta daugmaž ta pačia seka ir visos be išimties skirtos linksminti, pačiam juoktis ir juokinti kitus, tai yra turi palaikyti linksmą ir gerą grupės nuotaiką, ir jai tokie vidiniai nusiteikimai tarsi ir būdingi[22].

Pačių aruntų gentyje pastebima daugiau nei vienas totemas, tačiau atskira intičiuma jam neskiriama. Iš tikrųjų matėme, kad aruntai totemu kartais laiko kokią dirvožemio raukšlę ar kokią lomą, kur neva buvojo jų protėvis[23]. Šiems totemams skirtos apeigos nieku gyvu negali turėti jokio fizinio paveikumo. Jos tėra vaidinimai, kurių tikslas – prisiminti praeitį ir jokio kito tikslo negali būti[24].

Šie ritualiniai vaidinimai ne tik padeda mums geriau suvokti kulto kilmę, bet kartu išryškina svarbų religijos elementą – pramoginį ir estetinį.

Kaip jau sakėme, tie ritualiniai pasirodymai labai artimi dramos vaidinimams[25]. Ši giminystė, regis, dar akivaizdesnė ką tik mūsų apžvelgtose apeigose. Jose taikomos ne visai tos pačios priemonės kaip dramos spektaklyje, bet jų tikslas panašus: joms svetimi bet kurie utilitariniai siekiai, jos priverčia žmones užmiršti realų pasaulį ir nusikelti į kitą, kur jų vaizduotė puikiausiai jaučiasi. Jos išblaško ir linksmina. Pasitaiko, kad jos ir išoriškai jau įgavusios linksmybės pavidalą: atlikėjus matome juokiantis ir atvirai linksminantis[26].

Vaidybiniai ritualai ir kolektyvinės pramogos yra tokie artimi dalykai, kad pereinama iš vieno žanro į kitą. Grynai religinio

[21] *North. Tr.*, p. 207-208.

[22] *Ibid.*, p. 210.

[23] Žr. Strehlow sudarytą totemų sąrašą, Nr. 432-442 (II, p. 72).

[24] Žr. Strehlow, III, p. 8. Aruntai turi ir kitą totemą – *Worra*, labai panašų į varamungų „berniuką, kuris juokiasi" (*Ibid.* ir III, p. 124). *Worra* reiškia jaunuolius. Apeigų tikslas – daryti viską, kad jaunuoliai kuo daugiau linksmintųsi žaisdami *labarą* (žr. Strehlow, I, p. 55, past. 21).

[25] Žr. aukščiau, p. 415.

[26] Panašus atvejis pateikiamas *North. Tr.*, p. 204.

pobūdžio apeigos ypatingos tuo, kad jos rengiamos specialiai tam skirtoje vietoje, ten negali kelti kojos moterys ir nepašvęstieji[27]. Kitose religinis pobūdis kiek pasitraukęs į šalį, nors ir ne visai išnykęs. Apeigos jau vyksta nebūtinai tam skirtoje vietoje, o tai rodo, jog apeigos ima virsti pasaulietiniais renginiais, ir vis vien profanai, moterys ir vaikai ten dar neįleidžiami. Taigi apeigos atsidūrusios ties dviejų sričių riba. Paprastai jos siejasi su legendiniais personažais, bet jie toteminėje religijoje nuolatinės vietos neturi. Tai dažniausiai bloga lemiančios dvasios, kurios veikiau susijusios su magais nei su tikinčiųjų bendruomene, jos primena baubus, kuriais tikima kur kas lengvabūdiškiau ir silpniau nei grynai toteminėmis esybėmis ir grynai toteminiais daiktais[28]. Kuo silpnesnis ryšys tarp genties istorijos ir vaizduojamų įvykių bei personažų, tuo daugiau ir vieni, ir kiti įgyja fantastiškumo. Iš esmės kinta ir atitinkamos apeigos. Štai taip pereinama į grynos fantazijos sritį ir memorialinis ritualas pamažu virsta liaudies *corrobbori* – paprastomis, jau nieko bendra su religija neturinčiomis liaudies linksmybėmis, kuriose gali dalyvauti visi, kas tik nori. Galbūt net kai kurie iš šių pasirodymų, kurių vienintelis tikslas dabar – prablaškyti ir linksminti žmones, yra atmaina senovės ritualų, tik pakeitusių „kvalifikaciją". Ribos tarp tų dviejų apeigų rūšių tokios nepastovios, kad neįmanoma tiksliai pasakyti, kuri jų atsiradusi pirmiau[29].

Yra žinoma, kad žaidimai ir pagrindinės meno formos kilę iš religijos ir kad jie dar ilgai išaugojo religinį pobūdį[30]. Priežastis suprasti nesunku: kultas, tiesiogiai siekdamas kitų tikslų, kartu

[27] *Nat. Tr.*, p. 118 ir past. 2, p. 618 ir toliau; *North. Tr.*, p. 716 ir toliau. Pasitaiko sakralinių apeigų, kuriose nėra visai uždrausta dalyvauti ir moterims (žr., pvz., *North. Tr.*, p. 375 ir toliau), bet tai išimtis.

[28] Žr. *Nat. Tr.*, p. 329 ir toliau; *North. Tr.*, p. 210 ir toliau.

[29] Kaip pavyzdį galima paminėti Kvinslendo pita pita genties ir jos kaimynų rengiamą Molongos *corrobbori* (žr. Roth, *Ethnog. Studies among the N. W. Central Queensland Aborigines*, p. 120 ir toliau). Apie paprastus *corrobbori* galima pasiskaityti Stirling, *Rep. of the Horn Expedition to Central Australia*, Part. IV, p. 72, ir Roth, *Op. cit.*, p. 117 ir toliau.

[30] Šiuo klausimu žr. gerą Culino darbą *Games of the North American Indians* (*XXIV Rep. of the Bureau of Amer. Ethnol.*).

žmonėms buvo ir tam tikra pramoga. Šį vaidmenį religija atliko ne atsitiktinai, ne laimingoms aplinkybėms susiklosčius, o todėl, kad tai slypi jos prigimtyje. Iš tiesų, nors mes ir nustatėme, kad religinis mąstymas visai kitas dalykas nei fikcijų sistema, jo suvokta tikrovė tik tuomet gali būti išreikšta religiškai, kai ją perkeičia vaizduotė. Atstumas tarp bendruomenės, tokios, kokia ji objektyviai yra, ir šventų dalykų, kurie ją simboliškai atspindi, išties nemažas. Atsitiko taip, kad tie žmonių realiai pajausti ir tai konstrukcijai davę žaliavą įspūdžiai buvo tiek aiškinti, apdoroti ir perdirbti, kad tapo nebeatpažįstami. Taigi religinių daiktų pasaulis, beje, tik savo išoriniu pavidalu, – dalinai nerealus pasaulis ir todėl kur kas nuolankiau pasiduoda laisvos proto kūrybos polėkiui. Beje, kadangi jį kuriančios protinės jėgos yra aktyvios ir pakrikos, tam vieninteliam darbui – išreikšti realybę tinkamais simboliais – jų visų neprireikia. Likusios perteklinės jėgos veržiasi būti panaudotos papildomoje kūryboje, praktiškai nenaudingoje ir prabangioje, kitaip tariant, meno kūryboje. Tarp tokios kūrybos yra ir apeigos, ir tikėjimai. Toji jaudulio būsena, kuri apima susirinkusius tikinčiuosius, būtinai pasireiškia jausmų perteklių išreiškiančiais veiksmais, kurių taip lengvai per siaurai apibrėžtiems tikslams nepanaudosi. Jie išsilieja iš dalies be jokio tikslo, atsiskleidžia visu grožiu vien tam, kad atsiskleistų, – čia mėgaujamasi tam tikra žaisme. Beje, kai esybės, kurioms skirtas kultas, yra nerealios, jos neįstengia to pertekliaus ir sureguliuoti; norint veiksmus tikslingai ekonomiškai pritaikyti, reikalingas apčiuopiamas ir tvirtas realybės spaudimas. Todėl gresia nusivylimas tiems, kurie, mėgindami aiškinti ritualus, mano, jog būtina kiekvienam gestui priskirti konkretų tikslą ir apibrėžtą prasmę. Juk tarp jų yra tokių, kurie neturi jokios paskirties; paprasčiausiai jie tenkina tikinčiųjų jaučiamą poreikį veikti, judėti ir gestikuliuoti. Matydami juos straksint, sukantis, šokant, šūkaujant, dainuojant, mes ne visada galime suvokti tokio nerimastingo judėjimo esmę.

Taigi religija nebūtų religija, jei ji nepaliktų nors kiek vietos mąstymo ir veiksmo, žaismės, meno laisvoms kombinacijoms, – visam tam, kas pavargusį protą išblaško, nes kasdienis darbas per daug vargina: religijos būtinumą rodo pačios jos atsiradimo priežastys. Menas nėra paprasčiausia išorinė puošmena, kuria

kultas pasidabintų užmaskuodamas tai, kas gali pasirodyti per griežta ir net atšiauru: juk pačiame kulte savaime yra estetiškumo. Mitologiją sieja tokie glaudūs ryšiai su poezija, kad tarpais buvo norima mitologiją atsieti nuo religijos[31]. Iš tikrųjų poezija nuo religijos neatskiriama. Vaidybinėse apeigose, kurias mes patyrinėjome, religinio gyvenimo aspektas ypač akivaizdus, bet kažkiek ši sąsaja žymi ir kiekviename rituale.

Neabejotinai padarytume rimtą klaidą, jei religijoje teįžiūrėtume šį vienintelį aspektą ir pervertintume jo svarbą. Kai ritualas virsta pramoga, jis jau paliauja buvęs ritualu. Dvasinės jėgos, kurias išreiškia religiniai simboliai, yra realios jėgos, su kuriomis mes negalime daryti visa, ką panorėję. Net tada, kai kulto tikslas nėra fizinis paveikumas, kai jis sąmoningai pasitenkina įtaka mūsų protui, jis veikia kitaip nei grynas meno kūrinys. Tie vaizdiniai, kuriuos jis sužadina ir išsaugo mumyse, nėra nieko nesakantys vaizdai, kurie tikrovėje neturi atitikmenų, kurie mums iškyla be jokio tikslo, vien tik iš malonumo juos regėti ir stebėti, kaip jie prieš mūsų akis dėstosi ir mainosi. Jie tokie būtini mūsų dvasinio gyvenimo gerovei, kaip maistas būtinas mūsų fizinei gyvybei palaikyti; per juos grupė įtvirtina ir palaiko save, o mes žinome, kiek grupė būtina individui. Taigi ritualas yra visai kas kita nei žaismė; tai rimto gyvenimo apraiška. Tegu nerealus, pramanytas elementas ir nėra esminis, jis nenustoja visai nemenko vaidmens. Jis dalinai suteikia tikinčiajam stiprybės, kurią šis gauna atlikęs ritualą. Juk malonus laiko leidimas yra viena iš dvasinių jėgų atgavimo formų, tai – pagrindinis pozityviojo kulto tikslas. Atlikę savo ritualines priedermes, mes grįžtame į pasaulietinį gyvenimą kupini naujų jėgų ir džiaugsmingi ne tik todėl, kad prisilietėme prie aukščiausio energijos šaltinio, bet ir todėl, kad įgijome tvirtybės ir noro gyventi, per tas keletą akimirkų atsipalaidavome, pasijutome laimingesni ir laisvesni. Čia glūdi religijos patrauklumas, ir, reikia pridurti, gana reikšmingas.

Štai kodėl pati bet kurių religinių apeigų idėja savaime iškelia šventės idėją. Ir priešingai: bet kuri šventė, savo esme grynai pasaulietinė, turi religinių apeigų ypatybių, nes ji suvienija individus, išjudina žmones ir sužadina jų entuziazmą, kartais net

[31] Žr. aukščiau, p. 88.

siautulingą džiugesį, kiek panašų į religinės ekstazės būseną. Žmogus visa pamiršęs linksminasi, atitrūksta nuo savo kasdienių darbų ir rūpesčių. Todėl ir vienur, ir kitur regime tuos pačius emocijų pasireiškimo požymius: šauksmus, dainas, muziką, veržlius judesius, šokius, ieškojimą dirgiklių vitališkumui sužadinti ir t. t. Ne kartą pastebėta, kad liaudies šventėse peržengiamas saikas ir nustojama skirti tai, kas leistina, nuo to, kas įstatymų draudžiama[32]. Lygiai tą patį galima pasakyti apie kai kurias religines iškilmes: jos reikalauja pažeisti taisykles, kurių paprastai švenčiausiai laikomasi[33]. Savaime suprantama, tai dar nereiškia, kad tarp šių dviejų visuomeninės veiklos formų nėra skirtumų. Paprastas pasilinksminimas – pasaulietiškas *corrobbori* – rimtų ketinimų neturi, tuo tarpu ritualinės apeigos iš esmės siekia svarbaus tikslo. Reikėtų dar pridurti, kad turbūt nėra pasilinksminimo, kuris neturėtų nors menkiausio atgarsio rimtame gyvenime. Iš esmės skirtumas pasireiškia veikiau nelygia proporcija, kuria tie du elementai derinami.

III

Mūsų išsakytą nuomonę patvirtina bendresnis atvejis.

Pirmajame savo darbe Spenceris ir Gillenas aiškino intičiumą kaip tobulai apibrėžtą ritualinį vienetą: jie kalbėjo apie ją kaip apie ritualą, skirtą toteminės rūšies dauginimuisi užtikrinti,

[32] Ypač tai liečia seksą. Kai kurių paprastų *corrobbori* metu dažnai pasireiškia lytinis palaidumas (Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 96-97, ir *North. Tr.*, p. 136-137). Apie seksualinį nesivaržymą liaudies šventėse rašo Hagelstange, *Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter*, p. 221 ir toliau.

[33] Čia turimas galvoje būtinas egzogamijos taisyklių pažeidimas kai kuriose religinėse apeigose (žr. aukščiau, p. 240). Turbūt nereikėtų tame lytiniame palaidume ieškoti konkrečios ritualinės prasmės. Tai paprasčiausia mechaninė per stipraus susijaudinimo pasekmė, išprovokuota pačių apeigų. Šis pavyzdys iliustruoja tokius ritualus, kurie patys jokio apibrėžto tikslo neturi ir tėra paprasčiausias jausmų išlydis (žr. aukščiau, p. 423). Pats čiabuvis kokio konkretaus tikslo jam nepriskiria. Tik sakoma, esą jei nebus lytinio palaidumo aktų, ritualas neturės poveikio ir pačios apeigos bus atliktos tuščiai.

ir atrodė, jog, be šios vienintelės funkcijos, ji daugiau neturi jokios prasmės. Tačiau savo *Northern Tribes of Central Australia* šie autoriai, galbūt patys to nepastebėdami, teigia visai ką kita. Jie pripažįsta, kad tos pačios apeigos gali būti atliekamos ir įprastose intičiumose ar įšventinimo ritualuose[34]. Taigi jomis siekiama ir užtikrinti toteminės rūšies gyvūnų ar augalų dauginimąsi, ir naujai įšventintiesiems suteikti tokias būtinas savybes, kurios leistų jiems tapti pilnaverčiais vyrų bendrijos nariais[35]. Šiuo atžvilgiu intičiuma įgyja visai naują pobūdį. Tai jau nebe atskiras ritualinis mechanizmas, kuris remiasi jam būdingais principais, o praktika bendresnių apeigų, kurios gali būti skirtos patiems įvairiausiems tikslams. Štai kodėl savo naujajame darbe prieš kalbėdami apie intičiumą ir įšventinimą jie skiria specialų skyrių toteminėms apeigoms apskritai, neliesdami jų formų skirtumų, priklausančių nuo apeigoms keliamų tikslų[36].

Tokį būdingą toteminių apeigų neapibrėžtumą tenurodė Spenceris ir Gillenas, ir tai gana netiesiogiai; daug aiškiau tai išdėstė Strehlow: „Kai jaunieji naujokai, – pasakoja jis, – atbūna įvairiausias įšventinimo iškilmes, tada priešais juos atliekama daugybė apeigų, kurios, iki būdingiausių detalių atkartodamos įprastinio kulto ritualus (*turimi galvoje tie ritualai, kuriuos Spenceris ir Gillenas vadina intičiuma*), vis vien nėra skiriamos atitinkamo totemo dauginimui ir klestėjimui"[37]. Taigi abiem atvejais ritualas tas pats, tik vadinasi skirtingai. Kai jis specialiai skiriamas rūšies dauginimui, vadinasi *mbatjalkatiuma*, o kai kartu atliekama ir įšventinimo procedūra, vadinasi intičiuma[38].

[34] Štai ką konkrečiai rašo Spenceris ir Gillenas: „Jos (apeigos, susijusios su totemais) dažnai, bet ne visuomet, priskiriamos toms apeigoms, kurios skirtos jaunuolių įšventinimui arba yra intičiumų sudedamoji dalis" (*North. Tr.*, p. 178).

[35] Plačiau apie tai nekalbėsime, nes ši problema mus nuvestų į ilgus ir pernelyg techniškus išvedžiojimus ir todėl prašytųsi traktuojama atskirai. Beje, šiame darbe pateikti svarstymai jos neliečia.

[36] Tai sk. VI *Ceremonies connected with the totems*.

[37] Strehlow, III, p. 1-2.

[38] Čia išryškėja klaida, kurią Strehlow prikiša Spenceriui ir Gillenui: veikiausiai jie bus priskyrę ritualinio modalumo terminą vienam, o jis labiau tinka kitam. Tačiau šiomis aplinkybėmis klaida nėra tokia rimta, kaip atrodo Strehlow.

Beje, aruntų gentyje šios apeigos vienos nuo kitų skiriasi tam tikromis antraeilėmis savybėmis. Nors ritualo struktūra abiem atvejais ir ta pati, mes žinome, jog kraujo liejimų, apskritai aukojimo apeigų, būdingų aruntų intičiumai, įšventinimo rituale nėra. Be to, kai ta pati gentis intičiumą rengia tokioje vietoje, kurią nustato tradicija ir kur žmonės keliauja kaip į šventą vietą, įšventinimo ritualo vieta grynai sutartinė[39]. Bet kai, pavyzdžiui, varamungų gentyje rengiama intičiuma tėra paprasčiausias dramos vaidinimas, tuomet tarp šių dviejų ritualų atsiranda tikra painiava. Ir vienu, ir kitu atveju prisimenama praeitis, įvedamas mitas, jis vaidinamas, ir neįmanoma jo vaidinti dvejopai. Taigi tos pačios apeigos priklausomai nuo aplinkybių atlieka dvi skirtingas funkcijas[40].

Apeigos gali būti pritaikomos ir kitoms reikmėms. Jau matėme, kad kraujas – sakralus daiktas ir moterims negalima jo matyti. Tačiau pasitaiko, kad jų akivaizdoje įsiplieskia kivirčas ir jis sprendžiamas kraujo išliejimu. Šitaip pažeidžiamos ritualinės taisyklės. O aruntų gentyje žmogus, iš kurio pirmo išsiliejo kraujas, privalo atitaisyti tą klaidą ir „atlikti ritualą, susijusį su

[39] Kitaip ir negali būti. Iš tikrųjų, kadangi įšventinimas – genties šventė, visi skirtingų totemų naujokai įšventinami vienu metu. Ir iškilmės, švenčiamos viena po kitos ten pat, susijusios su daugeliu totemų, todėl jos vyksta ne tose vietose, su kuriomis pagal mitą siejamos.

[40] Dabar galime paaiškinti, kodėl mes niekur nesame nagrinėję pačių įšventinimo ritualų atskirai: ogi todėl, kad jie nesudaro ritualinio vieneto, bet yra suformuoti iš atskirų rūšių ritualų konglomerato. Yra draudimai, asketizmo ritualai, vaidybinės apeigos, sunkiai atskiriamos nuo tų, kurios atliekamos per intičiumą. Taigi mes turime tą sudėtinę sistemą išskaidyti ir kiekvieną elementarų jos ritualą traktuoti atskirai, priskirdami juos prie panašių ritualų ir sugretindami. Kita vertus, matėme, kad įšventinimas (p. 319 ir toliau) tapo naujos religijos, religijos, linkusios pranokti totemizmą, išeities tašku. Mums užteko parodyti, jog totemizmas – būtent tos religijos užuomazga, jos raidos mes netyrinėjome. Šios knygos tikslas – tyrinėti elementarius tikėjimus ir praktikas; taigi mes ir privalome susitelkti ties tuo momentu, kai tikėjimų ir praktikų užuomazgos šakojasi į sudėtingesnes formas.

tėvo arba su motinos totemu"[41]; šios apeigos turi ir savo pavadinimą: *Alua uparilima* – kraujo nuplovimas. Tačiau pats ritualas niekuo nesiskiria nuo tų, kurie atliekami per įšventinimą ar inticiumoje: jis vaizduoja kurį nors įvykį iš protėvių gyvenimo. Tad jis gali būti skirtas arba įšventinti, arba paveikti gyvūnų rūšiai, arba išpirkti šventvagystei. Toliau matysime, kad toteminės apeigos gali pakeisti ir laidotuvių ritualą[42].

Hubertas ir Maussas jau pastebėjo tokį pat funkcionalų aukojimo beprasmiškumą, ypač induizmo religijoje[43]. Jie įrodė, kad komunijos auka, atgailos auka, auka pažadas, auka sutartis tėra paprasti to paties mechanizmo variantai. Dabar matome, kad atvejis kur kas primityvesnis ir aukojimo institucijoje jo ribos nėra tiksliai apibrėžtos. Turbūt neatsirastų ritualo, kuriame tokio neapibrėžtumo nebūtų. Mišios aukojamos ir santuokai, ir laidotuvėms; jos atperka mirusiųjų paklydimus, bet teikia dieviškąją malonę ir gyviesiems, ir t. t. Pasninkas – ir atgaila, ir kaltės išpirkimas, kartu ir pasirengimas priimti komuniją; jis suteikia dar ir dorybių. Toks dviprasmiškumas parodo, jog reali ritualo funkcija yra ne koks atskiras konkretus poveikis, kurio iš jo laukiama ir pagal kurį jis apibrėžiamas, o bendras veiksmas, kuris, nors būdamas visur ir visada panašus, vis vien priklausomai nuo aplinkybių gali įgyti įvairiausias formas. Būtent tai mūsų pasiūlyta teorija ir linkusi teigti. Jei tikrasis kulto vaidmuo – pažadinti tikinčiojo dvasią, sustiprinti dorovę ir pasitikėjimą, jei įvairiausios ritualų apraiškos tėra antrinis ir kintamas tos pagrindinės būsenos apibrėžimas, tuomet visai nenuostabu, kad tas pats ritualas, išlaikęs tą pačią kompoziciją ir struktūrą, gali turėti daugialypį poveikį. Juk visais atvejais ritualas sukelia dvasinę nuotaiką; ją skatina jau tas faktas, kad grupė susirenka, o ne kokios nors specialios priežastys, dėl kurių ji susirinko. Antra vertus, ji aiškinama įvairiai – nelygu kokioms aplinkybėms tinka. O gal laukiama fizinio rezultato? Jaučiamas pasitikėjimas

[41] *Nat. Tr.*, p. 463. Jei individas gali rinktis, kurias apeigas jam švęsti – tėvo ar motinos totemo, vadinasi, dėl aukščiau išdėstytų motyvų (p. 202) jis kilęs ir iš vieno, ir iš kito.

[42] Žr. toliau, sk. V, p. 438.

[43] Žr. *Essai sur le Sacrifice*, in *Mélanges d'histoire des Religions*, p. 83.

ir nekyla abejonių, kad rezultatas jau pasiektas ar dar bus pasiektas. O gal norima išsivaduoti iš kokios nors padarytos nuodėmės? Tokia pat dvasinio pakilumo būsena suteiks tokiems pat ritualų gestams nuodėmės atpirkimo galią. Tad išorinis paveikumas atrodys kintantis, o realus paveikumas liks nepakitęs, ir susidarys įspūdis, kad ritualas atliko skirtingas funkcijas, nors iš tikrųjų jo funkcija tik viena, visada ta pati.

Kaip vienas ritualas gali turėti kelias paskirtis, taip ir keletas ritualų gali sukelti tą patį efektą, ir atvirkščiai. Norint užtikrinti toteminės rūšies dauginimąsi, galima griebtis ir dovanų aukojimo, ir įšventinimo apeigų, ir memorialinių vaidinimų. Šis ritualų gebėjimas pakeisti vieniems kitus dar kartą parodo ne tik jų plastiškumą, bet ir begalinį naudingo poveikio visuotinumą. Svarbiausia, kad susirinktų individai, kad juos suvienytų bendri jausmai ir kad tie jausmai pasireikštų bendrais veiksmais. O tų jausmų ir tų veiksmų prigimtis – palyginti antraeilis ir eventualus dalykas. Užsibrėžusiai suvokti save, grupei nėra reikalo atlikti vienokius ar kitokius gestus. Užtenka, kad ją vienytų bendros mintys ir bendri jausmai; ir nelabai svarbu, kaip toji bendrystė atsirado, užsimezgė ir sustiprėjo. Be abejo, tos išorinės formos susidarė neatsitiktinai; jos gana motyvuotos, bet tie motyvai neturi saitų su tuo, kas yra kulte esmiškiausia.

Taigi mes vėl grįžtame prie tos pačios minties: ritualai pirmiausia yra priemonės, kuriomis socialinė grupė periodiškai save įtvirtina. Per šį teiginį mums veikiausiai pavyktų hipotetiškai atkurti ir pačią toteminio kulto pradžią. Žmonės, kurie jaučiasi susieti dalinai kraujo saitais, bet dar labiau bendrais interesais ir tradicijomis, susirenka jausdami savo dvasinę vienybę. Dėl aukščiau išdėstytų motyvų jie įsivaizduoja tą vienybę gana savotiška vienesybiškumo forma. Jie save suvokia kaip kilusius iš tam tikro gyvūno. Tokiomis sąlygomis jiems telieka vienintelis būdas įtvirtinti savo kolektyvinę egzistenciją: parodyti save kaip tos pačios rūšies gyvūną, ir tai įvyksta ne vien nesąmoningai, bet dar pritariant ir materialiais veiksmais. Šie veiksmai ir sudaro kultą, turbūt kitaip jie negalėtų ir pasireikšti, tik žmogaus judesiais, imituojančiais gyvūną, su kuriuo jis tapatina save. Taigi imitaciniai ritualai ir būtų pirminis kulto pavidalas. Toms apeigoms, kurios iš pažiūros atrodytų nelyginant vaikų žaidimai,

reikia skirti ženklų istorinį vaidmenį. Bet, kaip jau minėjome, tie naivūs ir negrabūs gestai, tie primityvūs vaizdavimo būdai išreiškia ir išsaugo išdidumo, pasitikėjimo ir pagarbos jausmą, visai panašų į tą, kurį išreiškia idealistiškiausių religijų išpažinėjai, kai susirinkę pasiskelbia esą Visagalio Dievo vaikai. Nes ir vienu, ir antru atveju šį jausmą sudaro saugumas ir pagarba, kiekvieno sąmonėje sukelti tos galingos dvasinės jėgos, kuri ją valdo ir stiprina ir kuri yra kolektyvinė jėga.

Kiti mūsų patyrinėti ritualai iš tikrųjų tėra to pagrindinio ritualo atmaina. Pripažinus glaudžią gyvūno ir žmogaus giminystę, būtinai prireikė užtikrinti reguliarų toteminės rūšies dauginimąsi, tad dauginimasis ir tapo pagrindiniu kulto tikslu. Tos imitacinės apeigos, pirma veikiausiai turėjusios tik dvasinę paskirtį, buvo pajungtos utilitariniam tikslui ir imtos laikyti priemonėmis išgauti geidžiamam rezultatui. Tačiau plėtojantis mitologijai protėvis, pradžioje painiojamas su toteminiu gyvūnu, ilgainiui atsiskyrė ir, jam tampant vis labiau personaline figūra, gyvūno imitaciją pakeitė protėvio imitacija, jie stojo greta ir pagaliau vaidybinės apeigos pakeitė ar papildė mimetinius ritualus. Taigi tvirčiau siekiant taip geidžiamo tikslo atsirado poreikis paleisti į darbą visas galimas priemones. Po ranka buvo gyvybinių jėgų ištekliai, sukaupti sakraliniuose akmenyse, ir tos jėgos tapo panaudotos; kadangi žmogaus kraujas tos pačios kilmės kaip ir gyvūno kraujas, jis buvo pasitelktas tam pačiam tikslui ir išlietas. Priešingai, dėl to paties giminingumo žmogus panaudojo gyvūno mėsą savajai substancijai atnaujinti. Iš čia ir kilę aukojimo ir komunijos ritualai. Galų gale visa apeigų įvairovė tėra vienos, tos pačios temos variantai: visur iš esmės figūruoja ta pati dvasios būsena, skirtingai aiškinama pagal atitinkamas situacijas, istorinius momentus ir tikinčiųjų nusiteikimus.

Penktas skyrius

Atgailos ritualai ir sakralumo sampratos dviprasmiškumas

Nors vieni ir kiti mūsų apžvelgti pozityvieji ritualai skiriasi savo gestais, visi jie turi vieną bendrą ypatybę: visiems būdinga pasitikėjimas, džiūgavimas ir net entuziazmas. Nors geidžiamo įvykio laukiame bent kiek dvejodami, vis vien normalu, kad ateina metas, ir ima lyti, kad nenutrūkstamai dauginasi gyvūnų ir augalų rūšys. Daugeliu tyrimų įrodyta, jog ritualai iš esmės teikia tokį efektą, kokio iš jų laukiama ir kuris yra jų tikslas. Jie atliekami iš anksto įsitikinus, iš anksto džiaugiantis laiminga atomazga, kurią jie žada ir kurią jau skelbia. Atliekami judesiai ir siejami su tokia dvasios būsena: jie, be abejo, yra pėdsakai tos rimties, kurią visuomet teikia religinis iškilmingumas, tik ši rimtis neatmeta nei gyvumo, nei džiugesio.

Tai – džiaugsmingos šventės. Bet pasitaiko ir liūdnų, kurios skirtos arba pasitikti kokiai negandai, arba tiesiog jai prisiminti ir paverkti. Tie ritualai labai savotiški, ir pamėginsime juos apibūdinti ir paanalizuoti. Juos dera patyrinėti atskirai ir dėl to, kad jie mums atskleis naują religinio gyvenimo aspektą.

Tokias apeigas siūlome vadinti atgailos apeigomis. Žodyje *piaculum* iš tikrųjų glūdi kaltės išpirkimo, bausmės idėja, bet čia reikšmė kur kas platesnė. Visos nelaimės, visa, kas lemia bloga, visa, kas skleidžia nerimo ir baimės jausmus, prašosi *piaculum*, išpirkimo, atgailos, bausmės, iš čia ir *piacullaire* – atgailos, atgaivinimo, išpirkimo[1]. Taigi, mums regis, šiuo žodžiu labai dera pavadinti ritualus, kurie atliekami nerimastaujant ir liūdint.

[1] *Piacularia auspicia appellabant quae sacrificantibus tristia portendebant* (Paul ex Fest., p. 244, éd. Muller). Žodis *piaculum* net vartojamas kaip žodžio *bėda, nelaimė* sinonimas. „*Vetonica herba*, – rašo Plinijus, – *tantum gloriae habet ut domus in qua sata sit tuta existimetur a piaculis omnibus*" (XXV, 8, 46).

I

Vienas ryškiausių ir svarbiausių atgailos ritualų pavyzdžių – gedulas.

Tarp įvairių gedulo apeigų būtina daryti skirtumą. Yra tokių, kurias sudaro vien tik susilaikymai ir draudimai: draudžiama ištarti mirusiojo vardą[2], buvoti toje vietoje, kur velionį ištiko mirtis[3]; giminės, ypač moteriškoji pusė, privalo vengti bet kokio bendravimo su svetimais[4]; įprasti kasdienio gyvenimo darbai sustoja, lygiai kaip kad nieko nedaroma ir per pačią šventę, ir t. t.[5] Visos šios praktikos priklauso negatyviajam kultui; jos laikomos tos pat rūšies – negatyviomis apeigomis, taigi kol kas mūsų nedomina. Jos kyla iš suvokimo, kad mirusysis – šventa esybė. Todėl visa, kas yra ar buvo su juo susiję, užkrečiama, persiima religine būsena, ir bet kokia sąveika su pasaulietinio gyvenimo dalykais tampa neįmanoma.

Tačiau gedulas – ne vien tik draudimų laikymasis. Būtinai reikalingi ir pozityvūs aktai, kuriuose giminės dalyvautų ir kaip veikėjai, ir kaip stebėtojai.

Neretai tie ritualai prasideda nuo to momento, kai mirtis neišvengiamai artėja. Štai scena, Spencerio ir Gilleno stebėta varamungų gentyje. Vienas toteminis ritualas ką tik buvo pasibaigęs, veikėjų ir žiūrovų būrys iš pašvęstosios vietos pamažu skirstėsi. Bet šit netikėtai pasigirdo širdį veriantis klyksmas: miršta žmogus. Visa bendrija tučtuojau pasileido kiek kojos neša bėgti ir daugelis dar lėkdami jau ėmė rėkti. „Tarp mūsų ir stovyklos, – pasakoja stebėtojai, – tekėjo gilus upelis; ant jo krantų dauguma žmonių ir sustojo; išsibarstę šen ir ten, nuleidę galvas tarp kelių, jie verkė ir aimanavo. Perbridę upelį, stovyklą radome pasidalijusią – taip reikalauja papročiai. Moterys, suėjusios iš visų pusių, vienos sugula ant mirštančiojo kūno, kitos stovi susispietusios apie jį arba klūpo ir savo viršugalvius bado lazdų jamsams kasti smaigaliais. Iš žaizdų veidais žliaugia kraujas. Jos

[2] *North. Tr.*, p. 526; Eylmann, p. 239. Plg. aukščiau, p. 339.

[3] Brough Smyth, I, p. 106; Dawson, p. 64; Eylmann, p. 239.

[4] Dawson, p. 66; Eylmann, p. 241.

[5] *Nat. Tr.*, p. 502; Dawson, p. 67.

be atvangos dejuoja. Tuo tarpu subėga vyrai; tada moterys nuo mirštančiojo kūno pakyla, o jį apipuola vyrai. Netrukus tematai susiraizgiusių kūnų knibždėlyną. Šalia, nugara į mirštantįjį, sėdi trys tapungarčių giminės vyrai, dar nenusiėmę ritualinių papuošalų, ir spiegčiodami aimanuoja. Po kokių poros minučių prie tos vietos pamatėme ateinant dar vieną jų vyrą, staugiantį iš skausmo ir švytuojantį akmeniniu peiliu. Priėjęs stovyklą, jis taip giliai susiraižo šlaunų raumenis, kad negalėdamas pastovėti sudrimba ant žemės tarp kitų; dvi ar trys moterys iš jo giminės nutempia jį atokiau ir priglaudžia lūpas prie žiojinčių žaizdų, o jisai pats guli ant žemės be gyvybės ženklų". Ligonis mirė tik vėlai vakare. Vos jis išleido paskutinį kvapą, ta scena vėl prasidėjo, tik su didesniu įkarščiu – šįkart dejonės sklido dar šaižesnės. Vyrai ir moterys, apimti tikro pasiutimo, lakstė, blaškėsi, peiliais ir nusmailintomis lazdomis pjaustėsi ir badėsi; moterys daužė viena kitą nei vengdamos smūgių, nei stengdamosi pataikyti. Šitaip praėjo veik ištisa valanda, ir pagaliau deglų šviesoje išsirikiavusi eisena per lygumą nusitęsė link medžio, į kurį buvo įkeltas mirusiojo kūnas[6].

Nors tie renginiai ir kraupoki, jie griežtai nustatyti etiketo. Individai, kurie susipjausto iki kraujo savo kūną, paskirti pagal paprotį: jie privalo su mirusiuoju būti susiję tam tikrais giminystės saitais. Taigi Spencerio ir Gilleno stebėtuoju atveju varamungų gentyje tie, kurie raižėsi šlaunis, buvo mirusiojo senelis iš motinos pusės, jo dėdė iš motinos pusės, kitas dėdė iš motinos pusės ir jo žmonos brolis[7]. Kiti verčiau nusikerpa žandenas bei plaukus ir išsitepa galvą baltuoju moliu. Moterų priedermės ypač sunkios. Jos privalo nusikirpti plaukus, visą kūną išsitepti baltuoju moliu; be to, per visą gedulo laiką, – o jis gali trukti iki dvejų metų, – jos negali ištarti nė žodžio. Neretai pasitaiko, jog varamungų gentyje šitam draudimui pasmerkiamos visos stovyklos moterys. Jos tiek įpranta tylėti, kad ir gedului pasibaigus jau pačios nebenori prabilti, o mieliau pasirenka gestų kalbą, kurią, beje, vartoja pavydėtinai sumaniai. Spenceris

[6] *North. Tr.*, p. 516-517.

[7] *Ibid.*, p. 520-521. Autoriai mums nepasako, ar kalbama apie genties, ar apie kraujo gimines. Įtikimesnė pirmoji prielaida.

ir Gillenas pažinojo seną moteriškę, kuri neištarė nė žodžio daugiau nei 25 metus[8].

Mūsų aprašytosios apeigos tėra pradžia ilgiausios virtinės ritualų, atliekamų paeiliui ištisas savaites ir mėnesius. Kitomis dienomis apeigos kartojamos, tačiau įvairiai atnaujintos. Štai vyrai ir moterys, grupėmis susėdę ant žemės, verkia, aimanuoja, tam tikrais momentais apsikabina. Tokie ritualiniai apsikabinimai per visą gedulo laiką gana dažni. Atrodytų, individai jaučia poreikį būti arčiau vieni kitų, glaudžiau bendrauti. Ir galima matyti juos susiglaudusius ir taip susipynusius, kad atrodo lyg vientisa masė, iš kurios sklinda garsios aimanos[9]. Tuo laiku moterys vėl ima draskytis galvas ir, dirgindamos savo padarytas žaizdas, dar bado jas iki raudonumo ugnyje įkaitintais smailais pagaliais[10].

Šios praktikos bendros visai Australijai. Laidotuvių ritualai, kitaip sakant, ritualiniai rūpesčiai pagerbti lavoną, laidojimo būdas ir t. t., ne visose gentyse vienodi, net ir toje pačioje gentyje jie skiriasi[11] – nelygu individų amžius, lytis, socialinė vertė[12]. Tačiau įprasta šio žodžio reikšme suvokiamos gedulingos apeigos visur vyksta taip pat; jei variantų ir pasitaiko, jie labai nežymūs. Visur toji pati tyla, pertraukiama gailių aimanų[13], visur ta

[8] *North. Tr.*, p. 525-526. Nors šis moterims skirtas draudimas kalbėti ir yra tik paprastas susilaikymas, jis panašus į atgailos ritualą: tai būdas varžyti save. Pagal aplinkybes pasninkas taip pat gali būti laikomas atgailos ar asketiniu ritualu. Nelygu aplinkybės, kuriomis jo laikomasi, ir nelygu jo tikslas (šių dviejų ritualų rūšių skirtumas išdėstytas žemiau, p. 439).

[9] Knygoje *North. Tr.*, p. 525, yra labai išraiškinga graviūra, kur šis ritualas pavaizduotas.

[10] *Ibid.*, p. 522.

[11] Pagrindiniai laidotuvių ritualai aprašyti Howitt, *Nat. Tr.*, p. 446-508, – Šiaurės rytų gentyse; Spencer et Gillen, *North. Tr.*, p. 505, ir *Nat. Tr.*, p. 497 ir toliau – Vidurio gentyse; Roth, *North Queensland Ethnog.*, Bull. Nr. 9 in *Records of the Australian Museum*, VI, Nr. 5, p. 365 ir toliau (*Burial Ceremonies and Disposal of the Dead*).

[12] Žr. Roth, *loc. cit.*, p. 368; Eyre, *Journals of Exped. into Central Australia*, II, p. 344-345, 347.

[13] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 500; *North. Tr.*, p. 507, 508; Eylmann, p. 241; Langloh Parker, *The Euahlayi*, p. 83 ir toliau; Brough Smyth, I, p. 118.

pati prievolė nusikirpti plaukus ir barzdą[14], išsitepti galvą moliu ar apsibarstyti pelenais, kartais išsiterlioti išmatomis[15]; pagaliau visur tas pats šėlsmas daužytis, pjaustytis, degintis. Vidurio Viktorijoje „ištikus mirčiai moterys verkia, aimanuoja, nagais draskosi smilkinius. Su nepaprastu įsiūčiu savo kūną drasko mirusiojo giminės. Ypač jei mirė kieno sūnus. Tėvas daužo sau galvą tomahauku ir gailiai dejuoja. Motina sėdi prie ugnies ir iki raudonumo įkaitintu pagaliu degina sau krūtinę ir pilvą... Kartais tie nudegimai būna mirtini"[16]. Iš Brougho Smytho pasakojimo sužinome, kas vyksta tų pačių valstijų pietinės dalies gentyse. Mirusiojo kūną nuleidus į duobę, „našlė pradeda gedulingas apeigas. Ji nusikerpa priekyje plaukus ir, įpuolusi į tikrą pasiutimą, ugnyje kaitina pagalius, deda juos sau ant krūtinės, rankų, kojų, šlaunų. Šitaip save kankindama, ji tarsi patiria malonumą. Ją sustabdyti būtų per drąsu ir, beje, visai nereikalinga. Kai ji tiek nusilpsta, kad nebepaeina, dar sukaupusi paskutines jėgas išspardo čiukure pelenus ir juos į visas puses išbarsto. Parpuolusi ant žemės, ji semia pelenus ir jais trina žaizdas; paskui susidrasko veidą (vienintelė vieta, kurios nebuvo palietę įkaitintos lazdos). Tekantis kraujas maišosi su pelenais, prilipusiais prie žaizdų, o ji, vis draskydama veidą, klykia ir vaitoja"[17].

Howitto pateiktas kurnajų genties gedulo aprašymas neprastai panašus į aukščiau aprašytuosius. Kai velionio kūnas jau įvyniotas į oposumo odas ir uždengtas žievės „drobule", tada pastatoma trobelė ir joje susirenka giminės. „Čia, išsitiesę ant žemės, jie aimanuoja dėl savo likimo ir kalba, pavyzdžiui, taip: „Kam tu mus palikai?" Protarpiais visų skausmas paaitrinamas širdį veriančiomis vieno iš jų dejonėmis; tai klykia velionio žmona ar jo motina: *mirė mano vyras, mirė mano vaikas*. Visi ten esantieji tą šauksmą pakartoja, keičiasi tik žodžiai – nelygu giminystės ryšys su mirusiuoju... Aštriais akmeniniais tomahaukais

[14] Dawson, p. 66; Howitt, *Nat. Tr.*, p. 466; Eylmann, p. 239-240.

[15] Brough Smyth, I, p. 113.

[16] W. E. Stanbridge, *Trans. Ethnological Society of London, N. S.*, T. I., p. 286.

[17] Brough Smyth, I, p. 104.

jie daužo ir pjausto save, iki galvos ir kūnai pasrūva krauju. Raudos ir dejonės nenutyla visą naktį"[18].

Liūdesys nėra vienintelis jaumas, reiškiamas per tas apeigas; paprastai įsimaišo ir pykčio. Giminės lyg ir privalo kokiu nors būdu atkeršyti atėjusiai mirčiai. Ir jie eina vieni prie kitų ir mėgina vieni kitus sužeisti. Kartais atakuojama iš tikrųjų, kartais – apsimetama[19]. Pasitaiko, kad tokios keistos kovos rengiamos nuolat. Kaitišų gentyje velionio plaukai teisėtai atitenka jo žentui. Šis savo ruožtu privalo išeiti lydimas būrio giminių ir draugų ir išprovokuoti vieną genties brolių, tai yra vyriškį, kuris priklauso tai pačiai matrimonialinei klasei ir todėl taip pat būtų galėjęs vesti mirusiojo dukterį. Provokacija neturi būti atmesta, ir abu kovotojai apsikeičia rimtomis žaizdomis pečiuose ir šlaunyse. Po dvikovos provokatorius perduoda savo priešininkui plaukus – šis juos laikinai paveldi. Tada priešininkas eina išprovokuoti kito savo genties brolio ir susikauti su juo, o paskui jam perduoti tą brangią relikviją, bet tik laikinai; šitaip ji eina iš rankų į rankas ir apkeliauja visas grupes[20]. Beje, į tą nirtulį, kurio pagauti giminės mušasi, deginasi ir pjaustosi, jau yra įsimaišę ir kitokių jausmų: šio paroksizmo sukeltą skausmą kartu lydi ir pyktis. Negali nestebinti šių praktikų panašumas į vendetą. Ir gedulingos apeigos, ir vendeta kildinama iš to paties principo: mirtis šaukiasi kraujo. Visas skirtumas tas, kad vienu atveju aukos – giminės, o kitu – svetimi. Neketiname plačiau kalbėti apie vendetą – tai veikiau juridinių institucijų studijų objektas, bet derėtų parodyti, kaip ji siejasi su gedulo ritualais ir jo pabaiga[21].

Kai kuriose bendruomenėse gedulas užbaigiamas apeigomis, kurios pasižymi tokiu pat ar dar smarkesniu įsiaudrinimu kaip per gedulo pradžios apeigas. Aruntai tokį baigiamąjį ritualą vadina *Urpmilchima* (urpmilčima). Spenceris ir Gillenas dviejuose tokiuose ritualuose dalyvavo. Vienas buvo atliekamas vyro, kitas – moters garbei. Štai pastarojo aprašymas[22].

[18] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 459. Panašias scenas rasime Eyre, *Op. cit.*, II, p. 255 ir 347; Roth, *loc. cit.*, p. 394, 395, ypač; Grey, II, p. 320 ir toliau.

[19] Brough Smyth, I, p. 104, 112; Roth, *loc. cit.*, p. 382.

[20] *North. Tr.*, p. 511-512.

[21] Dawson, p. 67; Roth, *loc. cit.*, p. 366-367.

[22] *Nat. Tr.*, p. 508-510.

Pradedama nuo labai keistų papuošalų dirbimo; vyrai juos vadina *Chimurilia* (čimurilja), moterys – *Aramurilia* (aramurilja). Prie plaukų sruogų, kurias parūpino velionio giminaitės, tam tikros rūšies medžio sakais klijuojami iš anksto surinkti ir atidėti smulkūs gyvūnų kauliukai. Tokius karulius prisega prie apraišalo, moterų paprastai nešiojamo aplink galvą, ir dar pridaigsto baltosios kakadu ir paprastosios papūgos plunksnų. Šiuos pasirengimo darbus baigus, moterys sueina į savo stovyklą. Jos išsimargina kūnus įvairiomis spalvomis – pagal giminystės laipsnį su mirusiąja. Kokias dešimt minučių pabūna visos apsikabinusios ir be perstojo aimanuodamos, tada patraukia prie kapo. Per tam tikrą nuotolį nuo jo moterys sutinka velionės kraujo brolį, lydimą keleto jo genties brolių. Visi susėda ant žemės ir vėl ima raudoti. Tuomet *pitchi*[23] (piči) su čimuriljomis atiduodamas vyriausiajam broliui, ir šis jį priglaudžia prie krūtinės. Manoma, kad taip darant atlėgsta skausmas. Vienas papuošalas čimurilja išimamas, ir kelias akimirkas jį užsidėjusi pabūna mirusiosios motina, paskui jis grąžinamas atgal į *pitchi*, ir *pitchi* iš eilės palaiko prie krūtinės kiti vyrai. Pagaliau brolis po čimurilją uždeda ant abiejų vyresniųjų seserų galvos ir vėl traukiama kapo linkui. Kelyje motina dar daugelį kartų parpuola ant žemės veržtamasi susibadyti galvą lazdos smaigaliu. Ir kaskart kitos moterys ją pakelia ir dedasi norinčios sutrukdyti jai skausti save. Pagaliau priėjusi kapą ji griūva ant žemės kauburio, mėgina jį rankomis išdraskyti, o kitos moterys tiesiogine to žodžio prasme šoka ant jos. Giminės moterys ir tetos (mirusiosios tėvo seserys) paseka jos pavyzdžiu: taip pat griūva ant žemės, mušasi, viena kitą drasko, galop jų kūnai paplūsta kraujais. Po kiek laiko jas nuveda į šalį. Tada vyresniosios seserys kapo žemėje išrausia duobę ir ten padeda čimuriljas, prieš tai išardę. Ir vėl giminės motinos puola ant žemės, ir vėl nagais drasko viena kitai galvas. „Aplinkui stovinčios moterys verkė ir aimanavo ir atrodė be galo susijaudinusios. Kraujas, žliaugiantis per baltuoju moliu aplipintus kūnus, darė jas panašias į šmėklas. Pagaliau ant kapo liko gulėti tik senoji motina – visai išsekusi, ji vos girdimai

[23] Nedidelis medinis indas; apie jį jau kalbėjome aukščiau, p. 372.

dejavo". Paskui kitos ją pakėlė, nukrapštė nuo kūno molį. Tai ir buvo apeigų ir gedulo pabaiga[24].

Varamungų gentyje baigiamasis ritualas pasižymi gana keistomis ypatybėmis. Ten kraujas neliejamas ir bendras jaudulys pasireiškia kitokiu būdu.

Šioje gentyje lavonas prieš galutinai palaidojant dar laikomas ant tam tikros platformos, įrengtos tarp medžio šakų; jį ten palieka pamažu irti, iki lieka vien kaulai. Tada juos surenka ir, išskyrus žastikaulį, sukrauna į skruzdėlyną. O žastikaulį gražiai įdeda į žievės dėklą, kurį vėliau visaip kaip išpuošia. Dėklas moterims klykiant ir vaitojant atnešamas į stovyklą. Paskui kelias dienas atliekamos kelerios toteminės apeigos, susijusios su velionio totemu ir su mitine protėvių, iš kurių klanas kilęs, istorija. Ir kai visos apeigos atliktos, prasideda baigiamoji dalis.

Apeigų atlikimo vietoje iškasamas pėdos gylio ir 15 pėdų ilgio griovys. Prieš tai tolėliau nuo ten ant žemės nupiešiamas mirusiojo totemas ir pavaizduojamos kai kurios vietovės, kur buvojo protėvis. Prie pat to piešinio iškasama nedidelė duobutė. Tada vorele prieina dešimt pasipuošusių vyrų ir, rankas susinėrę už galvos, apžergę griovį sustoja. Davus ženklą atbėga iš stovyklos moterys ir tvyrančioje tyloje prisiartinusios sustoja vorele; paskutinė laiko rankose dėklą su žastikauliu. Visos parklumpa ant kelių ir, pasiremdamos rankomis, perropoja visą griovį tarp išskėstų vyrų kojų. Scena reiškia stiprų lytinį susijaudinimą. Perropojus paskutinei moteriai, iš jos paimamas dėklas ir nunešamas prie duobelės, šalia kurios jau stovi senis. Šis vienu kirčiu sutrupina kaulą ir druzgus netrukus palaidoja. O moterys vis dar stovi atsukusios nugaras, nes tą sceną joms draudžiama matyti. Tačiau išgirdusios kirvio kirtį jos klykdamos ir aimanuodamos išsilaksto. Ritualas atliktas, gedulas baigtas[25].

[24] *Nat. Tr.*, p. 508-510. Kitas pabaigos ritualas, kuriame dalyvavo Spenceris ir Gillenas, aprašytas to paties veikalo p. 503-508. Jis iš esmės nesiskiria nuo mūsų nagrinėtųjų.

[25] *Northl. Tr.*, p. 531-540.

II

Šie ritualai kildinami iš visai kitoniškų ritualų nei tie, apie kuriuos neseniai kalbėjome. Tai dar nereiškia, kad negalima tarp vienų ir kitų rasti reikšmingų panašumų, ir mes juos aptarsime; tik skirtybės turbūt kur kas akivaizdesnės. Vietoj džiaugsmingų šokių, dainų, dramos vaidinimų, prablaškančių ir nuraminančių, vien tik verksmai, vaitojimas, vienu žodžiu, įvairiausios skausmingo liūdesio ir tarpusavio gailesio apraiškos. Žinoma, per intičiumos apeigas taip pat liejamas kraujas, bet tai tik auka, atnašaujama prasiveržus pagarbiam džiugesiui. Nors gestai ir panašūs, jų reiškiami jausmai visai skirtingi ir net prieštaringi. Asketiniuose ritualuose taip pat esama atsižadėjimų, susilaikymų, luošinimosi, bet visa tai pakeliama išlaikant nepalaužiamą tvirtumą ir tam tikrą ramybę. O čia, priešingai, jėgų išsekimas, klyksmai, raudos – įprastas dalykas. Asketas kankinasi trokšdamas sau ir kitiems į save panašiems įrodyti, jog jis nugali kančią, jis – aukščiau jos. Gedulo metu suteikiama sau skausmo norint įrodyti, kad yra kenčiama. Iš visų šių ženklų atpažįstame būdingus atgailos, bausmės, nuodėmės, kaltės ritualų požymius.

Kaip jie suvokiami?

Gedulas nėra spontaniška asmeninių jausmų išraiška[26]. Jei giminės rauda, vaitoja, žaloja save, tai ne todėl, kad jie taip skaudžiai kentėtų netekę artimojo. Be abejo, ypatingais atvejais gali pasitaikyti, kad reiškiamas sielvartas būtų nuoširdus[27]. Bet paprastai tarp patiriamų jausmų ir atliekamų gestų nėra jokio sąryšio[28]. Jei tuo momentu, kai raudotojai atrodo paveikti skausmo, juos imi ir užkalbini, laikinai nukreipdamas jų dėmesį kitur, dažnai jų veidų išraiška ir balso tonas tučtuojau pasikeičia, jie pradžiunga ir ima kuo linksmiausiai čiauškėti[29]. Gedulas nėra

[26] Priešingą dalyką tvirtina Jevons, *Introd. to the History of Relig.*, p. 46 ir toliau.

[27] Tai ir verčia Dawsoną teigti, kad gedulas nešiojamas nuoširdžiai (p. 66). Bet Eylmannas tikina tepatyręs vienintelį atvejį, kai buvo susižalota iš tikro sielvarto (*Op. cit.*, p. 133).

[28] *Nat. Tr.*, p. 510.

[29] Eylmann, p. 238-239.

atskiro žmogaus jausmas, užgautas žiaurios netekties, ne, tai grupės uždėta priedermė. Raudama ne todėl, kad liūdna, o todėl, kad privalu raudoti. Tokios ritualinės elgsenos būtina laikytis iš pagarbos papročiui, bet ji nepriklausoma nuo emocinės individų būsenos. Beje, ši priedermė sankcionuojama mitinėmis ar socialinėmis bausmėmis. Pavyzdžiui, tikima, kad jei giminaitis nenešioja kaip pridera gedulo, mirusiojo vėlė prikimba prie jo ir jį nužudo[30]. Kitais atvejais bendruomenė nepasikliauja religinėmis jėgomis, kad šios nubaustų netikėlius; ji pati įsikiša ir užkerta kelią ritualinėms klaidoms. Jei žentas uošviui neatlieka tų laidotuvių priedermių, kurias privalo atlikti, jei nesipjausto, kaip nurodyta, jo giminės uošviai iš jo atima žmoną ir atiduoda kitam[31]. Todėl, kad išpildytų visus papročių reikalavimus, kartais ašaros priverčiamos tekėti dirbtiniais būdais[32].

Kaip ši priedermė atsirado?

Paprastai etnografai ir sociologai pasitenkina tuo atsakymu, kurį pateikia patys aborigenai. Jie teigia, kad mirusysis pats nori būti apverktas, atsisakant jam atiduoti sielvarto duoklę velionis didžiai įžeidžiamas ir vienintelis būdas užgniaužti jo pyktį – paklusti jo įgeidžiams[33].

Bet toks mitologinis aiškinimas tik kitaip iškelia problemą, o jos neišsprendžia; juk reikėtų žinoti, kodėl mirusysis taip įsakmiai reikalauja gedulo. Galima pamanyti, kad žmogaus prigimtyje tūno toks noras būti apverktam ir apgailėtam. Tačiau šiuo jausmu aiškinti visą kompleksinį gedulo ritualų mechanizmą reikštų priskirti Australijos čiabuviui tokias emocines reikmes, kurių pats civilizuotas žmogus neparodo. Pripažinkime, – o tai nėra akivaizdu *a priori*, – kad mintis nebūti per greit užmirštam savaime maloni žmogui, mąstančiam apie ateitį. Teiktų nustatyti, kad ji visada užėmė daug vietos gyvųjų širdyse, todėl visai logiška, jog ir mirusiems priskiriamas toks mentalitetas, kuris mažne visas kilęs iš to gyvųjų rūpesčio. Ypač atrodo neįtikima, kad toks jausmas taip būtų apėmęs ir taip įaistrintų žmones,

[30] *North. Tr.*, p. 507; *Nat. Tr.*, p. 498.

[31] *Nat. Tr.*, p. 500; Eylmann, p. 227.

[32] Brough Smyth, I, p. 114.

[33] *Nat. Tr.*, p. 510.

kurie nėra pratę mąstyti apie ateitį ir gyvena tik šia valanda. Vargu ar troškimas pratęsti savo gyvenimą gyvųjų atmintyje galėtų būti laikomas gedulo esme, veikiau peršasi išvada, bene pats gedulas bus pažadinęs mintį ir pomėgį sielotis dėl ištikusios mirties. Kai žinome, kas sudaro vadinamąjį primityvų gedulą, klasikinis aiškinimas vertas kritikos. Tai ne tik širdingi apgailestavimai ir raudos, skirtos tam, kuris jau išėjo, bet ir griežtas susilaikymas, ir žiaurūs aukojimaisi. Ritualui neužtenka melancholiškai prisiminti velionį, čia būtina mušti save ir kitą, būtina susižaloti, susipjaustyti, save deginti. Mums net pasitaikė matyti, kaip gedulą išgyvenantys žmonės įninka su tokiu užsidegimu save kankinti, kad kartais nuo savo padarytų žaizdų numiršta. Kodėl mirusysis verčia gyvuosius taip kentėti? Toks jo žiaurumas kalba visai apie ką kita, o ne troškimą nebūti pamirštam. Kad pasidžiaugtų matydamas artimuosius kenčiant, jis turi jų neapkęsti, trokšti jų kraujo. Toks žiaurumas pasirodys neabejotinai natūralus tiems, kuriems bet kokia siela yra bloga lemianti ir pavojinga jėga. Tačiau mes žinome, kad sielų yra visokiausių; kaip atsitinka, kad mirusiojo vėlė turi tapti blogąja dvasia? Kol žmogus gyvena, jis myli savo tėvus, gimines, padeda kitiems. Ar ne keista, kad jo siela, vos atsiskyrusi nuo kūno, tučtuojau atsisako savo buvusių jausmų ir virsta piktuoju genijumi ir kankintoja? Įprasta manyti, kad mirusiojo asmenybė lieka tokia pati, kokia buvo jam gyvam esant, jo toks pat charakteris, jis to paties neapkenčia ir tą patį myli. Vadinasi, įvyksta metamorfozė. Teisybė, čiabuviai, aiškindami ritualą mirusiojo poreikiais, tą metamorfozę laiko savaime suprantamu dalyku. Telieka išsiaiškinti, kaip jie priėjo tokią išvadą. Ji tokia pat nesuprantama kaip ir ritualas, ir truizmu jos niekaip nepavadinsi, taigi ir metamorfozei paaiškinti ji nepakankama.

Pagaliau jei ir rastume motyvų tokiai stulbinančiai transformacijai pagrįsti, vis vien liktų neaišku, kodėl ji tik laikina: trunka ne ilgiau kaip pats gedulas. Atlikus visas gedulo apeigas, velionis vėl atvirsta tuo, kas jis buvo gyvas – atsidavęs ir širdingas giminaitis. Dėl naujosios savo būklės artimiesiems jis atrodo įgijęs naujų galių[34]. Nuo šiol jame jie mato gerąją dvasią, visad

[34] Apie šį tikėjimą daug rašo Howitt, *Nat. Tr.*, p. 435. Plg. Strehlow, I, p. 15-16 ir II, p. 7.

pasiryžusią padėti tiems, kuriuos pirma kamavo. Iš kur gali rastis tokios greitos permainos? Jei tie blogi jausmai, priskiriami sielai, kyla vien dėl to, kad ji paliko šį pasaulį, jie turėtų likti nepakitę, o jei iš to kyla gedulas, jis turėtų tęstis be galo.

Šie mitiniai aiškinimai atspindi čiabuvio supratimą apie ritualą, o paties ritualo neatskleidžia. Taigi atidėkime juos į šalį ir apžvelkime jų perteikiamą realybę, tik iškreiptą. Gedulas skiriasi nuo kitų pozityviojo kulto formų, bet rasime vieną pusę, kuria jis panėši į jas: jį irgi sudaro kolektyvinės apeigos, suaudrinančios jų dalyvius. Reiškiami jausmai jau skiriasi, bet stiprus susijaudinimas tas pats. Taigi spėjama, kad džiaugsmingų ritualų aiškinimą galima taikyti ir liūdniems ritualams, skirsis tik jų atlikimo laikas.

Kai asmuo miršta, jo giminės grupė jaučiasi sumažėjusi, ir reaguodama į tokį sumažėjimą ji susirenka. Bendra nelaimė pasireiškia taip pat kaip ir džiaugsmingo įvykio artėjimas: atgaivina kolektyvinius jausmus, kurie skatina individus šlietis vieniems prie kitų ir suartėti. Matėme, kaip šis poreikis burtis neretai pasireiškia su ypatinga energija: žmonės puola kits kitam į glėbį, apsikabina, spaudžiasi prie kits kito. Emocinė būsena, kurią išgyvena grupė, atspindi aplinkybes, kuriose ji atsidūrė. Į bendriją su savo skausmu ateina ne tik artimiausi giminės, bet ir pati bendruomenė morališkai spaudžia savo narius, kad jų jausmai atitiktų situaciją. Leisti, kad jie liktų abejingi bendruomenę ištikusiam smūgiui – netekčiai ir jos narių sumažėjimui – reikštų pripažinti, kad bendruomenė neužima jų širdyse tos vietos, kurios yra verta; tai reikštų ją pačią neigti. Šeima, kuri pakenčia, kad bent vienas namiškis mirtų neapraudotas, parodo, jog jai trūksta vienybės ir sanglaudos: ji pasiduoda, atsisako būti. O individas, tvirtais ryšiais susisaistęs su savo bendruomene, jaučia moralinę priedermę būti su ja jos liūdesio ir jos džiaugsmo valandą; nesidomėti jos gyvenimu reikštų nutraukti ryšius su kolektyvu, atsisakyti jo ir prieštarauti sau pačiam. Jei krikščionis Didžiąją savaitę prieš Velykas arba jei žydas minėdamas Jeruzalės sugriovimo metines pasninkauja ir marinasi, tai dar nereiškia, kad jie privalo gaiviališkai justi liūdesį. Vidinė tikinčiojo būsena čia nėra proporcinga tam griežtam susilaikymui, kuriam jis privalo paklusti. Jis liūdi pirmiausia todėl, kad prisi-

verčia būti liūdnas, ir prisiverčia todėl, kad liudytų savo tikėjimą. Australijos čiabuvio elgsena gedulo metu aiškintina taip pat. Jis verkia ir dejuoja ne todėl, kad šitaip reikštų savo nuoširdų gailestį, o kad atliktų prievolę jausmui, kurio tąkart iš jo prašo jį supanti bendruomenė.

Kita vertus, žinome, kaip žmonių jausmai, reiškiami kolektyviškai, stiprėja. Liūdesys, kaip ir džiaugsmas, įsiliepsnoja, paplinta persiduodamas iš sąmonės į sąmonę ir prasiveržia audringų jausmų lavina. Tai ne tas džiaugsmingas sujudimas, kurį pirma matėme; ne, tai klyksmai, kaukimas iš skausmo ir sielvarto. Vieni įtraukia kitus, ir vyksta tarsi visuotinis liūdesio šėlsmas. Kai liūdesys ir skausmas įsismarkauja, įsimaišo pyktis ir susierzinimas. Pagauna noras ką nors daužyti, griauti. Ir pyktis išliejamas sau pačiam ir kitiems. Mušamasi, susižalojama, deginama save arba puolamas kitas ir mušamas, žalojamas, deginamas. Šitaip įsigalėjo įprotis gedulo metu įsileisti į tikras kankynių orgijas. Mums atrodo labai įtikėtina, kad vendeta ir skalpų medžioklė yra tos pačios prigimties. Jei bet kuri netektis priskiriama maginiams kerams ir dėl to tikima, kad už mirtį turi būti atkeršyta, jaučiamas poreikis žūtbūt rasti auką, ant kurios išgiežtum kolektyvinį sielvartą ir pyktį. Paprastai aukos ieškoma iš šalies, nes svetimas – subjektas *minoris resistentiae*, jo nesaugo palankumas, gaubiantis giminaičius ir kaimynus, jis neturi nieko, kas neutralizuotų ar atmestų piktus ir destruktyvius jausmus, kuriuos žadina mirtis. Veikiausiai todėl pasyviu pačių žiauriausių gedulo ritualų objektu kur kas dažniau tampa moteris nei vyras, nes jos socialinė svarba menkesnė; ji ir pasirenkama atpirkimo ožiu.

Kaip matome, toks gedulo aiškinimas visai atsietas nuo sielos ar dvasios sampratos. Vienintelės realiai veikiančios jėgos yra grynai beasmenės prigimties: tai emocijos, kurias skatina vieno iš grupės narių mirtis. Tačiau primityvas nesuvokia psichinio mechanizmo, iš kurio kyla visos tos praktikos. Kada jis mėgina tai permanyti, yra priverstas išgalvoti visai kitą paaiškinimą. Jis težino vienintelį dalyką – kad privalo skaudžiai save kankinti. Kadangi kiekviena priedermė iškelia mintį apie valią, kuri įpareigoja, jis stengiasi suprasti, iš kur sklinda ta jo patiriama prievarta. Ir atranda dvasinę galią, kurios realybė jam atrodo

neginčijama ir skirta tam vaidmeniui: tai siela, kurią mirtis išlaisvina iš kūno. Juk kas labiau už jį gali domėtis tomis netiesioginėmis pasekmėmis, kurios dėl jo mirties grėstų gyviesiems? Manoma, jog gyvieji pasiskiria elgseną, priešingą prigimčiai, todėl, kad šitaip jie prisiderina prie jos reikmių. Taigi į gedulo mitologiją vėliau įsiterpia sielos idėja. Kita vertus, kadangi jai priskiriamos antžmogiškos reikmės, reikia manyti, jog apleisdama kūną, kuriam ji suteikia gyvybę, siela atima ir visus žmogiškus jausmus. Taip paaiškinama toji metamorfozė, kai taip neseniai buvęs artimas mielas giminaitis virsta pavojingu priešu. Tokia permaina nėra gedulo priežastis, veikiau tai jo pasekmė. Todėl pakinta grupės emocinė būsena: jie mirusiojo neapverkia, nes jo bijo; arba jie jo bijo, todėl ir apverkia.

Tačiau toks emocinės būsenos pokytis tik laikinas, nes gedulo apeigos, būdamos tos būsenos padarinys, kartu tą būseną ir užbaigia. Tos apeigos palengva neutralizuoja pačias jų rengimo priežastis. Gedulo esmė – susilpnėjimas, kurį jaučia grupė, netekusi vieno savo nario. Bet tas pats jausmas skatina suartėti, artimiau bendrauti, persiimti ta pačia dvasine būsena, ir iš bendrumo plaukia paguoda, nusiraminimas, kuris tą kiekybinį susilpnėjimą ir kompensuoja. Kadangi susirinkę drauge visi verkia, vadinasi, visi laikosi išvien ir kolektyvas, nepaisant ištikusio smūgio, neišyra. Visus tuo tarpu jungia liūdnos gedulo apeigos, tačiau drauge liūdėti – tai vis vien bendrauti, o bet kokia žmonių bendrystė, nesvarbu, kaip ji pasireikštų, pakelia socialinio gyvybingumo lygmenį. Privalomo kolektyvinio sielvarto atsiskleidimas ypač audringai ir žiauriai liudija, kad bendruomenė tuo momentu kaip niekad gyvybinga ir veikli. Iš tiesų, kai socialinius jausmus sutrikdo sielvartas, jie būna stipresni nei paprastai: niekuomet tiek nesilaikoma šeimos kaip tuomet, kai ji patiria išbandymus. O toks energijos perteklius kuo geriausiai panaikina visą tą pradinį suglumimą, ir mirties skleidžiamas šaltis išsisklaido. Grupė jaučia palengva grįžtant jėgas; atgyja viltys ir gyvenimo džiaugsmas. Gedulas baigiasi paties gedulo dėka. Kadangi sielos samprata atspindi bendruomenės dvasinę būseną, toji samprata turi keistis drauge su būsena. Liūdesio ir sielvarto metą siela buvo įsivaizduojama kaip bloga lemianti esybė, tik ir persekiojanti žmones. O gedului pasibaigus, kai žmonės pasi-

junta ramūs ir saugūs, reikia pripažinti, siela atgauna pirmykštes savybes ir susigrąžina pirmykščius švelnumo ir santarvės jausmus. Šitaip galima aiškinti labai skirtingą sielos suvokimą skirtingais jos egzistavimo momentais[35].

Gedulo ritualai ne tik apibrėžia tam tikras antraeiles sielai priskirtas savybes, jie sietini su mintimi, kad siela gali pergyventi kūną. Žmogus, norėdamas suprasti tas praktikas, kurioms jis atsideda mirus giminaičiui, privalo patikėti, kad jos velioniui turi reikšmės. Kraujo liejimai, taip plačiai taikomi gedulo metu, yra pati tikriausia auka mirusiajam[36]. Vadinasi, kažkas mirusiojo lieka gyva, ir kadangi tai ne kūnas, neginčijamai gulintis be gyvybės ženklų ir yrantis, vadinasi, tai turi būti siela. Be abejo, neįmanoma tiksliai pasakyti, kokią svarbą šitie samprotavimai turėjo pomirtinio gyvenimo idėjos genezei. Bet labai įtikima, kad kulto įtaka čia tokia, kokia buvo kitur. Kai įsivaizduojama, jog ritualai skirti įasmenintoms būtybėms, tada juos lengviau pagrįsti: žmonės buvo skatinami išplėsti mitinių personažų įtaką religinio gyvenimo sferai. Gedulo paskirtis tampa aiški: ritualai pratęsė sielos egzistavimą šiapus kapo. Štai naujas pavyzdys, kaip ritualai veikia tikėjimus.

III

Mirtis – ne vienintelis įvykis, sutrikdantis bendruomenės gyvenimą. Žmonėms būna ir kitų progų liūdėti ir kamuotis, todėl galima numanyti, kad ir Australijos čiabuviai žino ir praktikuoja

[35] Gali kilti klausimas, kodėl būtinai kartojamos apeigos išreiškiant palengvėjimą pasibaigus gedului. Ogi todėl, kad dažnai laidotuvės labai užtrunka; jas sudaro daugybė procedūrų, atliekamų ištisus mėnesius. Šitaip jos pratęsia ir palaiko tą dvasinį mirties sukeltą sąmyšį (plg. Hertz, *La Représentation collective de la mort*, in *Année Sociol.*, X, p. 48 ir toliau). Apskritai mirtis yra ženklus būklės pakitimas, kurio atgarsiai grupėje ilgai netyla. Neutralizuoti mirties padariniams prireikia laiko.

[36] Grey'aus minėtuoju atveju pagal Busselio stebėjimus ritualas visai panašus į aukojimą: krauju šlakstomas mirusiojo kūnas (Grey, II, p. 330). Kitais atvejais vyksta tarsi barzdos aukojimas: gedulą išgyvenantys žmonės dalį nukirptos savo barzdos meta ant lavono (*Ibid.*, p. 335).

kitus atgailos ritualus, ne tik gedulą. Tačiau iš stebėtojų pasakojimų sužinome, jog tokių ritualų labai nedaug.

Vienas tokių ritualų itin panašus į mūsų jau apžvelgtuosius. Prisiminkime, kaip aruntų gentyje kiekviena vietinė grupė priskiria ypatingai svarbias savybes savo čuringoms; tai kolektyvinis paladiumas, nuo kurio likimo priklauso paties kolektyvo likimas. Todėl kai priešams ar baltiesiems pasiseka pagrobti vieną tų religinių brangenybių, ši netektis laikoma visuotine negande. Ir tą nelaimę pažymi ritualas, turintis visas gedulo ypatybes: kūnai ištepami baltuoju moliu ir žmonės dvi savaites niekur neina iš stovyklos, ištisai verkdami ir aimanuodami[37]. Tai dar vienas įrodymas, kad gedulas apibrėžiamas ne mirusiojo sielos samprata, o neįvardytomis priežastimis, grupės dvasine būsena. Štai ritualas, kuris savo struktūra nesiskiria nuo įprasto gedulo ir kuris vis dėlto nepriklauso nuo jokios bloga lemiančios dvasios ar demono sampratos[38].

Kita aplinkybė, teikianti dingstį tokio pobūdžio apeigoms, – tai sielvartas, kurį bendruomenė patiria nuėmusi varganą derlių. „Čiabuviai, gyvenantys Ero ežero apylinkėse, – pasakoja Eylmannas, – dar mėgina kaip nors išvengti bado ir griebiasi slaptų ritualų. Dauguma tame regione taikomų ritualinių praktikų gerokai skiriasi nuo tų, apie kurias kalbėta aukščiau: religines ar gamtos jėgas stengiamasi paveikti ne simboliniais šokiais, ne mimetiniais judesiais ir ne švytinčiais papuošalais, o kančiomis, kurias individai patys sau teikia. Šiaurinėse teritorijose stengiamasi palenkti į savo pusę žmonėms nedraugiškas jėgas taip pat kamuojant save ilgais pasninkais, bemiegėmis naktimis, ilgiausiai trunkančiais šokiais iki visiško išsekimo, visokiais fiziniais skausmais"[39]. Siekdami to tikslo, čiabuviai pasmerkia save kentėjimams, kurie taip išvargina, kad paskui dar ilgai jie negali eiti į medžioklę[40].

[37] *Nat. Tr.*, p. 135-136.

[38] Be abejo, manoma, jog visos čuringos susijusios su protėviais. Tačiau netekus čuringų gedima ne todėl, kad norima paguosti protėvių dvasias. Jau rašėme (p. 132), kad protėvio idėja įsiterpė į čuringos sampratą vėliau ir toli gražu nebuvo pirminė.

[39] *Op. cit.*, p. 207; plg. p. 116.

[40] Eylmann, p. 208.

Dažniausiai to griebiamasi kovojant su sausra. Dėl vandens stokos įsikeroja visuotinis skurdas. Tokiam blogiui stengiamasi užkirsti kelią žiauriomis priemonėmis. Viena ypač dažnų – danties išrovimas. Kaitišai, pavyzdžiui, vienam asmeniui ištraukia kaplį (priekinį dantį) ir pakabina ant medžio[41]. Djeriai lietaus idėją glaudžiai sieja su pjūviais iki kraujo krūtinės ląstos ir rankų srityje[42]. Ištikus smarkiai sausrai, susirenka tos pačios genties didžioji taryba ir sušaukia visus savo narius. Tai rimtas genties įvykis. Moterys išsiunčiamos į visas puses sukviesti žmonių į nustatytą vietą nurodytu laiku. Ir visi suėję tuojau ima dejuoti, kuo šaižiausiais balsais apraudoti varganą krašto padėtį ir maldauja *Mura mura* (mitinius protėvius) suteikti jiems galią prišaukti liūtį[43]. Pasitaiko, beje, labai retai, kai lietūs pernelyg pliaupia, tada rengiamos analogiškos apeigos lietums sustabdyti. Seniai čia pasiekia pasiutimo viršūnę[44]: jie klykia taip klaikiai, kad minia jų klausydamasi pakraupsta[45].

Spenceris ir Gillenas aprašo intičiumos apeigas, kurios galėtų turėti tą patį tikslą ir tą pačią prigimtį kaip ankstesniosios: fizinė kančia paskatina gyvūnų rūšį daugintis. Urabunų gentyje yra vienas klanas, kurio totemas – gyvačių rūšis, vadinama *wadnungadni*. Štai ką daro klano vadas, norėdamas išsaugoti šią gyvūnų rūšį. Pasipuošia ir suklumpa ant žemės išskėtęs rankas. Patarnautojas pirštais sugnybia jo dešinės rankos odą, ir klano vadas taip susidariusią odos raukšlę kiaurai persiduria smailu 5 colių ilgumo kaulu. Tą patį padaro ir su kaire ranka. Manoma, kad toks savanoriškas susižalojimas duos geidžiamų rezultatų[46]. Djeriai panašų ritualą atlieka norėdami priversti laukines vištas dėti: kulto atlikėjai persibeda mašneles[47]. Kitose palei Ero ežerą gyvenančiose gentyse persiduriamos ausys tikint, kad šitaip galima sulaukti gero jamsų derliaus[48].

[41] *Ibid.*, p. 211.

[42] Howitt, *The Dieri*, in *J. A. I.*, XX (1891), p. 93.

[43] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 394.

[44] Howitt, *Ibid.*, p. 396.

[45] Communication de Gason, in *J. A. I.*, XXIV (1895), p. 175.

[46] *North. Tr.*, p. 286.

[47] Gason, *The Dieyerie Tribe*, in Curr, II, p. 68.

[48] Gason, *Ibid.*; Eylmann, p. 208.

Tačiau visiškas nederlius ar prastas derlius nėra vienintelė nelaimė, užgriūnanti gentį. Kolektyvinei egzistencijai gresia ir kitos daugmaž periodiškai užeinančios negandos. Pavyzdžiui, pietų pašvaistė. Kurnajai tiki, kad šią švytinčią ugnį danguje įdega didysis dievas *Munganngaua*; štai kodėl, kai tik ją pamato, jie siaubingai išsigąsta, kad tas gaisras nepersimestų į žemę ir jos nepražudytų. Tada stovykloje prasideda didžiulis sujudimas. Mojuojama išdžiūvusia lavono ranka, kuriai kurnajai priskiria įvairių stebuklingų savybių, ir šaukia: „Pasiimk jį atgal, neleisk mums sudegti!" O tuo metu tarp senių vyksta pasikeitimas moterimis – išties didžiulio susijaudinimo ženklas[49]. Toks pat lytinis palaidumas pasireiškia vimbajų gentyje kaskart, kai neišvengiamai gresia nelaimės, ypač siaučiant epidemijoms[50].

Dėl šių idėjų įtakos tokie susižalojimai ar kraujavimai kartais vertinami kaip veiksmingas būdas gydyti ligonius. Djerių gentyje vaiką ištikus nelaimei jo artimieji tol daužo savo galvas lazdomis ar bumerangais, kol veidai pasrūva krauju. Tikima, kad tokia procedūra padeda vaikui numalšinti skausmą[51]. Tokio pat rezultato tikimasi sulaukti iš papildomo ritualo[52]. Su aukščiau aprašytais faktais galima palyginti vieną ritualą, specialiai atliekamą panaikinti ritualinės klaidos padariniams[53]. Žinoma, šiais abiem atvejais nebūna nei žaizdų, nei smūgių, nei jokių fizinių kančių; ir vis vien pats ritualas iš esmės nesiskiria nuo kitų: jo paskirtis visuomet yra nukreipti blogį ar panaikinti klaidą nepaprasta ritualine prievole.

Tokie yra, be gedulo, pavieniai atgailos ritualų atvejai, kuriuos mums pavyko aptikti Australijoje. Teisybė, gali būti, kad

[49] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 277 ir 430.

[50] *Ibid.*, p. 195.

[51] Gason, *The Dieyerie Tribe*, in Curr, II, p. 69. Tas pat daroma atgailaujant už sukeltą juoką. Jei kuris asmuo dėl savo nerangumo ar kaip nors kitaip prajuokino apeigų atlikėjus, jis prašo vieno iš jų mušti jį per galvą, iki ims tekėti kraujas. Tada viskas grįžta į savo vėžes ir asmuo, iš kurio buvo pasityčiota, vėl dalyvauja bendroje linksmybėje (*Ibid.*, p. 70).

[52] Eylmann, p. 212 ir 447.

[53] Žr. aukščiau, p. 427.

kai kurie išsprūdo iš tyrinėtojų dėmesio lauko ir liko nepastebėti. Tačiau atrastųjų iki šiol išties nedaug, ir iš to galima spręsti, jog jie kulte reikšmingos vietos neužima. Matome, kaip nepagrįsta būtų beatodairiškai tvirtinti, kad primityviosios religijos atsiradusios iš liūdesio ir baimės, nes tokių ritualų, kurie išreikštų skausmą ir kančias, jose gana nedaug. Veikiausiai tai galima būtų paaiškinti tuo, kad jei Australijos aborigenai palyginti su labiau civilizuotomis tautomis gyvena skurdžiai, jie iš gyvenimo ir prašo visai nedaug ir tuo mažu visai pasitenkina. Kad gamta laikytųsi savo įprasto ritmo, kad reguliariai keistųsi metų laikai, kad įprastu metu imtų lyti – gausiai, bet ne per daug, – štai ir viskas, ko jie trokšta; o juk didžiųjų pokyčių kosminėje tvarkoje visais laikais būna retai. Todėl galėjome įsidėmėti, kad daugelis reguliarių atgailos ritualų, kurių pavyzdžius aukščiau aptarėme, buvo aptikti Vidurio Australijos gentyse, kur kraštas dažnai kenčia nuo sausros, atnešančios tikrą pragaištį. Ir keista, kad atgailos ritualai, specialiai skirti kaltei išpirkti, regis, bemaž visai išnykę. Tačiau aborigenas, kaip ir kiekvienas žmogus, neišvengia ritualinių klaidų, kurias privalu atpirkti; taigi darosi įdomu, ar tik šio klausimo nutylėjimas tekstuose nebūtų aiškintinas stebėjimų stoka.

Nors mums pavyko surinkti visai nedaug duomenų, jie pakankamai iškalbingi.

Kai tyrinėjame atgailos ritualus toliau pažengusiose religijose, kur religinės jėgos individualizuotos, jie atrodo glaudžiai susiję su antropomorfinėmis koncepcijomis. Tikintysis užsikrauna nepriteklius ir apribojimus, pasiduoda kankinimams todėl, kad sušvelnintų kai kurių dievybių priešiškumą, nes tiki esąs jų valioje. Ir kad apmalštų jų neapykanta ir pyktis, jis paklūsta jų reikalavimams: muša pats save, kad jos nemuštų. Taigi, regis, šios praktikos atsirado tuomet, kai dievai ir dvasios pasidarė suvokiami kaip dvasiniai asmenys, kurie gali jausti tą patį, ką ir žmonės. Tai ir davė dingstį Robertsonui Smithui manyti, kad atgailos ar padėkos auka atsiradusi palyginti neseniai. Anot jo, tiems ritualams pradžioje ypač būdingas kraujo liejimas tebuvo paprasčiausias bendrystės aktas: žmogus nulieja kraujo ant aukuro ir taip sustiprina ryšį su savo dievu. Ritualas bus įgijęs

atpirkimo ir bausmės pobūdį tik tada, kai jo pirminė reikšmė buvo pamiršta ir atėjęs supratimas apie dievybes leido jam prisiskirti visai kitą funkciją[54].

Tačiau atpirkimo, atgailos ritualai jau buvo aptikti Australijos čiabuvių bendruomenėse, todėl neįmanoma, kad jie būtų taip vėlai atsiradę. Beje, visi tie, kuriuos apžvelgėme, išskyrus vieną[55], yra nepriklausomi nuo jokios antropomorfinės koncepcijos: ten nėra nieko, kas liestų dievus ar dvasias. Susilaikymai ir kraujo liejimas neleidžia įsigalėti nederliui, badui ir išgydo ligas tiesiogiai patys. Tarp ritualo ir laukiamų jo padarinių neįsiterpia jokia dvasinė esybė. Mitiniai personažai pasirodė vėliau. Jau nusistovėjus ritualiniams mechanizmams, jų dėka ritualas tapo priimtinesnis protui, bet jie nėra ritualo gyvavimo sąlyga. Jis atsirado visai dėl kitų motyvų, ir jo veiksmingumas priskirtinas visai kitoms priežastims.

Ritualas pasitelkia kolektyvines galias ir tampa paveikus. Kolektyvui gresia nelaimė? Tuomet jis susirenka kaip ir gedulo apeigoms, ir, savaime suprantama, susirinkusią grupę apima nerimas ir liūdesys. Susilieję tie jausmai dar labiau sustiprėja. Tai patvirtindama, grupė puola į egzaltaciją, susijaudina ir taip įsiaudrina, kad jos narių atliekami gestai pasidaro ypač siutulingi. Antai mirus giminaičiui kraupiai klykiama, šėlstama, pagauna įkarštis mušti save ir kitus, iki kraujo susižaloti. Bet kai emocijos tokios gyvos ir karštos, nors ir sielvartingos, jose nėra nieko slogaus; priešingai, jos rodo susijaudinimą, įsismarkavimą, kuris mobilizuoja visas mūsų jėgas ir išorinės energijos antplūdį. Ir tegu tokią egzaltaciją išprovokavo liūdnas įvykis, vis vien ji reali ir per daug nesiskiria nuo tos, kurią sukėlė džiaugsminga šventė. Neretai ji pasireiškia net tais pačiais veiksmais: tas pats tikinčiųjų entuziazmas, tas pats polinkis į ištvirkavimą, o tai didelio nervinio jaudulio ženklas. Jau Robertsonas Smithas pastebėjo tą keistą liūdnų apeigų įtaką semitiniams kultams: „Sunkiais laikais, – rašė jis, – kai žmones užplūsdavo niūrios mintys, jie ieškodavo fizinio jaudulio religijoje, kaip nūnai griebiasi vyno.

[54] *The Religion of the Semites*, lect. XI.

[55] Turimas galvoje djerių ritualas, per kurį, anot Gasono, maldaujama *Mura murą* sausros metu atsiųsti lietų.

Paprastai semitai apeigas pradėdavo verksmais ir dejonėmis, – kaip apraudant Adonio netektį ar didžiosiose atgailos apeigose, kurios pastaruoju metu tampa vis dažnesnės, – ir netikėtai viskas apsiverčia aukštyn kojomis – gedulingose apeigose, kuriomis visuomet prasideda iškilmės, staiga trūkte pratrūksta linksmumas ir džiugesys"[56]. Vienu žodžiu, nors religinių apeigų išeities taškas – koks nors nerimastingas ir liūdnas įvykis, vis vien jos išlaiko stimuliuojančią galią grupės ir individų emocinei būsenai. Vien todėl, kad jos kolektyvinės, stiprina vitalinę energiją. O kai žmogus jaučia savyje kunkuliuojantį gyvastingumą, – nesvarbu, ar tai pasireikštų nemaloniu susierzinimu, ar džiaugsmingu entuziazmu, – mintys apie mirtį jo jau nekamuoja, jis apsiramina, atgauna drąsą, ir, šališkai manant, viskas vyksta taip, lyg ritualas iš tikrųjų būtų atitolinęs tokią baimę kėlusį pavojų. Štai šitaip apeigose atliekamiems veiksmams – šauksmams, išlietam kraujui, žaizdoms, padarytoms sau ar kitam, – priskiriamos gydomosios ar prevencinės ypatybės, ir kadangi įvairiausi kankinimai neišvengiamai verčia kentėti, pati kančia imta laikyti priemone, užkertančia kelią blogiui ir gydančia ligas[57]. Vėliau, kai dauguma religinių jėgų įgavo dvasinių asmenų pavidalą, šių praktikų veiksmingumą pradėta aiškinti įsivaizduojant, kad jų tikslas – sušvelninti blogo dievo pyktį. Bet tokia samprata teišreiškia ritualą ir jo sukeltus jausmus, ji tėra ritualo aiškinimas, o ne jį sąlygojanti priežastis.

Ritualo pažeidimas veikia taip pat. Jis irgi kolektyvui pavojingas: užgauna kolektyvo moralinę egzistenciją, nes užgauna jo tikėjimus. Jis sukelia pyktį, pasireiškiantį atvirai ir energingai, ir tas pyktis kompensuoja padarytą blogį. Atseit jei jį gyvai jaučia visi, vadinasi, padarytas nusižengimas yra išimtis ir bendras tikėjimas lieka nepažeistas. Moralinei grupės vienybei pavojaus nėra. O skausmas, sukeltas atgailos dėlei, tėra to visuotinio pykčio apraiška, materialus grupės vieningumo įrodymas.

[56] *Op. cit.*, p. 262.

[57] Galimas daiktas, kad čia bus prisidėjęs tikėjimas dvasiškai stiprinančiomis kančiomis (žr. aukščiau, p. 347). Kadangi skausmas pašventina žmogų, kadangi jis pakelia tikintįjį į aukštesnį religinį lygmenį, jis gali jį pakelti ir tada, kai jis kritęs žemiau normalaus.

Taigi jis iš tiesų pasižymi jam priskiriamu stiprinimo, gerinimo poveikiu. Apskritai įprastų kaltės išpirkimo ritualų vyraujantis jausmas niekuo nesiskiria nuo to jausmo, kuris būdingas atgailos ritualams: tai lyg ir sudirgintas pyktis, pasireiškiantis obstrukcijos aktais. Tarpais jis atlėgsta nenaudai to, kuris jį patiria, tarpais – išsilieja ant pašalinio žmogaus. Bet abiem atvejais psichinis mechanizmas iš esmės tas pats[58].

IV

Vienas didžiausių Robertsono Smitho nuopelnų religijotyrai – sakralumo sampratos dviprasmiškumo atskleidimas.

Religinės jėgos dvejopos. Vienos jų – geradariškos, fizinės ir dvasinės tvarkos sergėtojos, gyvenimo, sveikatos, visų žmogaus taip trokštamų savybių dalytojos: tai toteminio prado atvejis. Toteminis pradas pasklidęs visur – mitinio protėvio giminėje, gyvūno globėjo rūšyje, visų rūšių ir visų lygmenų herojuose švietėjuose ir dievuose globėjuose. Ir nesvarbu, ar tos jėgos suvokiamos kaip ryškūs asmenys, ar kaip neaiški energija, jos įsivaizduojamos vienu ar kitu pavidalu, turi tokią pat reikšmę ir vienodai veikia tikinčiųjų sąmonę: jos diegia pagarbą, sumišusią su meile ir dėkingumu. Daiktai ir asmenys, paprastai susiję su jomis, pasižymi tais pačiais jausmais ir ta pačia ypatybe: tie daiktai ir asmenys yra sakraliniai, šventi. Sakralinės ir vietos, skirtos kulto apeigoms, sakraliniai ir objektai, kurie tarnauja periodiniams ritualams, žyniai, asketai, atsiskyrėliai ir t. t. – visi šventi. Bet pasireiškia ir kitokios jėgos, piktos ir nešvarios, jos stumia į pakrikimą, neša mirtį ir ligas, skatina šventvagystes. Jos varo žmogui baimę ir siaubą. Tai jėgos, kurias valdo ir kuriomis naudojasi raganos, jėgos, kurios sklinda nuo lavonų, nuo menstruacijų kraujo, jėgos, kurios prasiveržia ir leidžia išniekinti šventenybes ir t. t. Mirusiųjų vėlės, įvairiausios piktosios dvasios reiškiasi personifikuotu pavidalu.

[58] Plg. su tuo, ką kalbėjome apie kaltės išpirkimą *Division du travail social*, 3 éd., p. 64 ir toliau.

Kontrastas tarp šių dviejų jėgų ir esybių kategorijų be galo didelis, jį galima pavadinti pačiu griežčiausiu antagonizmu. Gerosios, išganingosios jėgos toli nuo savęs atstumia tas, kurios jas neigia ir joms prieštarauja. Todėl gerosios turi būti atskirtos nuo piktųjų; menkiausia jų sąveika vertinama kaip didžiausias šventenybės išniekinimas – profanacija. Tai aiškus skirtingų sakralinių daiktų draudimų tipas, apie kurį buvome užsiminę aukščiau[59]. Moterys, sergančios mėnesinėmis, ypač pirmąjį kartą, yra nešvarios. Todėl jos be jokių išlygų sekvestruojamos; vyrai negali su jomis turėti jokių santykių[60]. *Bull-roarers*, čuringos neturi liestis mirusiojo[61]. Šventvagystė apskritai svetima tikinčiųjų bendruomenei; ji neįmanoma kulto apeigose. Taigi bet koks religinis gyvenimas gravituoja tarp dviejų priešingų polių, tarp kurių yra tokia pati prieštara kaip tarp skaistumo ir suteptumo, tarp šventumo ir šventvagystės, tarp dieviškumo ir šėtoniškumo.

Bet nors šios dvi religinio gyvenimo pusės viena kitai prieštarauja, jos glaudžiai susijusios. Pirmiausia išlieka tokie pat santykiai su profaninėmis būtybėmis: šios privalo vengti bet kokių ryšių tiek su neskaisčiais dalykais, tiek ir su itin šventais. Pirmieji ne mažiau draudžiami nei antrieji; jie lygiai taip pat „išimami iš apyvartos". Tai reiškia, kad jie irgi yra sakraliniai. Be abejo, vieni ir kiti sukelia toli gražu ne vienodus jausmus: vieni – pagarbą, kiti – pasišlykštėjimą ir siaubą. Ir kad abiem atvejais nesiskirtų gestai, turi iš esmės nesiskirti ir jausmai. Ir tikrai religiniame garbinime esama ir siaubo, ypač kai jis labai uolus, o piktųjų jėgų sukeliamoje baimėje paprastai jaučiama ir savotiškos pagarbos. Ir kartais šių dviejų elgsenų skirtumas taip menkai pastebimas, kad nelengva pasakyti, kokia dvasios būsena tarp tikinčiųjų vyrauja. Kai kuriose semitų tautose draudžiama valgyti kiaulieną, bet taip ir neaišku, ar tas draudimas galioja

[59] Žr. aukščiau, p. 334-335.

[60] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 460; *North. Tr.*, p. 601; Roth, *North Queensland Ethnography*, Bulletin Nr. 5, p. 24. Nėra jokio reikalo tokiam žinomam faktui pagrįsti ieškoti platesnės informacijos.

[61] Vis dėlto Spenceris ir Gillenas mini atvejį, kai čuringa buvo uždėta ant numirėlio galvos (*Nat. Tr.*, p. 156). Tačiau, anot jų, toks faktas vienintelis ir netipiškas (*Ibid.*, p. 157), jį karštai neigia ir Strehlow (II, p. 79).

todėl, kad ši mėsa nešvari, ar kad kiauliena – sakralus daiktas[62]. Tą patį galėtume pasakyti apie daugelį valgio draudimų.

Be to, neretai atsitinka taip, kad neskaistus, nešvarus dalykas ar bloga lemianti galia, patys iš esmės nepersikeisdami, o tik keičiantis išorinėms aplinkybėms, virsta šventenybe ar globėjo galia, ir atvirkščiai. Matėme, kaip mirusiojo siela, pradžioje buvusi baisingas pradas, gedului pasibaigus virsta dvasia globėja. Lygiai taip nutinka ir su pačiu lavonu: pirma kėlęs tik siaubą ir pasidygėjimą, vėliau jau traktuojamas kaip gerbtina relikvija: tokią transformaciją liudija dažnai Australijos čiabuvių praktikuojamas lavonų valgymas[63]. Toteminis gyvūnas yra pati tikriausia šventa esybė, bet tam, kuris nederamai vartoja jo mėsą, tampa mirties priežastimi. Apskritai imant, šventvagis yra paprasčiausias nepašvęstasis, kuris patyrė geradariškos religinės galios veikimą. Keisdama savo buveinę ji keičia esmę: užuot pašventinusi, išniekina[64]. Kraujas iš moters lytinių organų, būdamas akivaizdžiai nešvarus kaip ir menstruacijų kraujas, neretai vartojamas ligoms gydyti[65]. Auka, nužudoma ir atnašaujama kaltėms išpirkti, yra pritvinkusi nešvarumo, nes virš jos susikaupusios nuodėmės ir jas reikia išpirkti. O kai ji jau negyva, jos kūnas ir kraujas naudojamas patiems tyriausiems tikslams[66]. Priešingai, nors bendrystė yra grynai religinė procedūra ir įprasta jos funkcija – pašventinti, kartais ji pasireiškia nelyginant šventvagystė. Individai, kuriuos suvienija bendrystė, kai kada priversti vengti vienas kito lyg raupsuotieji: sakytum jie nešioja vienas kitam pavojingą užkratą – sakralinis ryšys juos jungia ir kartu skiria. Tokių bendrystės rūšių apstu Australijoje. Kaip vie-

[62] Robertson Smith, *Rel. of Semites*, p. 153, plg. p. 446, pastaba, pridėta Holiness, *Uncleannes and Taboo*.

[63] Howitt, *Nat. Tr.*, p. 448-450; Brough Smyth, I, p. 118, 120; Dawson, p. 67; Eyre, II, p. 257; Roth, *North Queensland Ethn.*, Bull. Nr. 9, in *Rec. of the Australian Museum*, VI, Nr. 5, p. 367.

[64] Žr. aukščiau, p. 356-357.

[65] Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 464; *North. Tr.*, p. 599.

[66] Pavyzdžiui, hebrajai atpirkimo aukos krauju valydavo altorių (*Kun* 4, 5 ir toliau); deginami kūnai ir degėsiai būdavo naudojami daryti apsivalymo vandeniui (*Sk* 19).

ną tipiškiausių paminėsime pastebėtąjį narinjerų ir gretimose gentyse. Gimus kūdikiui, tėvai rūpestingai saugo jo bambagyslę, nes manoma joje slypint kažką, susijusį su jo siela. Du individai, kurie pasikeičia taip išsaugotomis bambagyslėmis, yra siejami bendrystės jau vien dėl tokių mainų, nes jie tarytum pasikeičia savo sielomis. Tačiau kartu jiems nevalia prisiliesti prie kits kito, kalbėtis, net matytis. Visa vyksta taip, lyg jie būtų tapę vienas kitam baisybėmis[67].

Taigi švarus ir nešvarus nėra dvi atskiros rūšys, o du tos pačios rūšies variantai, būdingi visiems sakraliniams daiktams. Sakralumas gali būti laimingas ir pragaištingas, ir tarp šių dviejų priešingų formų ne tik nėra nutrūkęs ryšys, bet netgi tas pats objektas gali prarasti vieną pavidalą ir įgauti kitą nepakeisdamas savo prigimties. Švarybė, tyrumas tampa nešvarybe, suteptumu, ir atvirkščiai. Sakralumo dviprasmiškumas ir aiškinamas tokių transmutacijų galimybe.

Tačiau nors Robertsonas Smithas ir turėjo aiškią nuomonę apie tą dviprasmiškumą, deja, tikslaus aiškinimo nepateikė. Jis tenkinasi pasakydamas, kad visos religinės jėgos, neišskiriant nė vienos, yra aktyvios ir užkrečiamos ir būtų protinga jas apžvelgti laikantis pagarbaus atsargumo, nesvarbu, kur nukreiptas jų veikimas. Jam atrodė, jog tokiu būdu galima atskleisti jų giminystės sąsajas, nepaisant skirtumų, kurie jas kitur supriešina. Bet tai ne klausimo sprendimas; reikia parodyti, kad blogio jėgos yra lygiai tokios pat aktyvios ir užkrečiamos kaip ir gėrio jėgos. Kitaip sakant, parodyti, kodėl jos taip pat religinės prigimties. Taigi ir vienoms, ir kitoms būdinga energija ir ekspansyvumas trukdo suvokti, kaip, nepaisant jų sankirčio, gali vienos virsti kitomis arba apsikeisti funkcijomis, kaip švarus gali sutepti, o nešvarus kartais gali pašventinti[68].

[67] Taplin, *The Narrinyeri Tribe*, p. 32-34. Kai du apsimainę bambagyslėmis individai priklauso skirtingoms gentims, jie paskiriami tarpgentinės prekybos agentais. Šiuo atveju bambagyslėmis keičiamasi netrukus po jų gimimo tarpininkaujant tėvams.

[68] Pažymėtina, kad Smithas nepripažįsta tokių apsikeitimų ir transformacijų. Anot jo, jei atpirkimo auka skirta nuskaistinti, ištyrinti, tai tik todėl, kad joje pačioje nėra nieko nešvaraus. Paprastai tariant, tai šventenybė,

Anksčiau mūsų pasiūlytas atgailos ritualų aiškinimas gali padėti atsakyti ir į šį dvigubą klausimą.

Matėme, kad blogio jėgos yra tų ritualų padarinys ir jas simbolizuoja. Kai bendruomenė atsiduria tokiose aplinkybėse, kurios jai kelia liūdesį, baimę ar pyktį, ji verčia savo narius išreikšti tą liūdesį, baimę ar pyktį atitinkamais simboliniais veiksmais. Ji priverčia juos verkti, dejuoti, žaloti save arba kitą, ir tai daryti jos nariai sutinka laikydami savo priederme; juk šie kolektyviniai veiksmai ir jų patvirtinama ir stiprinama bendrystė grupei grąžina energiją, kurią užgriuvusios negandos grasino atimti, ir ji vėl atsigauna. Žmogus iš savo patirties žino, jog bloga lemiančių esybių – prigimtinių ar laikinų – priešiškumą tegalima įveikti kančiomis. Taigi tos esybės – kolektyvinės konkretizuotos būsenos; jos yra pati bendruomenė, suvokiama vienu iš jos pavidalų. Kita vertus, žinome, kad gėrio jėgos susiformavusios tuo pačiu būdu; jos irgi yra kolektyvinio gyvenimo išdava ir jį išreiškia; jos irgi atspindi bendruomenę, tik visai skirtingu jos elgsenos momentu, būtent tada, kai ji tvirtai įsivyrauja ir ryžtingai siekia įgyvendinti savo geidžiamus tikslus. Kadangi abiejų rūšių jėgos turi bendrą prigimtį, visai nenuostabu, kad, veikiančios priešingomis kryptimis, jos yra tos pačios kilmės, tokios pat aktyvios ir užkrečiamos, vadinasi, draudžiamos ir sakralinės. Nesunku suprasti, kokiu būdu vienos jų virsta kitomis. Kadangi jos atspindi emocinę grupės būseną, užtenka šiai būsenai pakisti, ir tučtuojau pakinta tų jėgų esmė. Gedulas baigiasi, ir bendruomenė junta,

turinti per bendrystę, susijungimą atkurti giminystės ryšius, jungusius tikintįjį su jo dievu, kai ritualų neatlikimas ar prastas atlikimas juos pažeidė ar nutraukė. Šiai procedūrai būdavo parenkama ypač šventas gyvūnas, tada bendrystė bus paveikesnė ir geriau užlygins padarytos klaidos padarinius. Sakralinis gyvūnas imtas laikyti nešvariu tik tuomet, kai nustota suvokti ritualo prasmę (*Op. cit.*, p. 347 ir toliau). Tačiau neleistina, kad tie tikėjimai ir praktikos, tokios pat universalios kaip tos, kurias laikome esminėmis atgailos aukoje, tebūtų paprasčiausia aiškinimo klaidos išdava. Iš tikrųjų niekas nedvejoja, kad atgailos aukoje slypi nuodėmės purvas. Beje, įsitikinome, kad tas švaraus virtimas nešvariu, neskaisčiu, suteptu, ir atvirkščiai, nešvaraus virtimas švariu, tyru pasitaiko žemesnio, nei mes pažįstame, civilizacijos lygmens bendruomenėse.

jog gedulas jai suteikė ramybę. Ji atgauna pasitikėjimą, o individams po sunkios prievartos palengvėja, jie vėl laisvai jaučiasi ir yra įsitikinę, jog mirusiojo siela atsisakė priešiškų jausmų ir tapo geranore globėja. Lygiai taip pat galima paaiškinti ir kitus mūsų minėtus transmutacijų pavyzdžius. Kaip parodėme, daiktui sakralumą suteikia kolektyvinis jausmas, ir toks yra kolektyvo tikslas. Jei sakralumas, pažeisdamas jį izoliuojančius draudimus, sąveikauja su profaniniu asmeniu, tas pat jausmas užkrečiamai persiduoda ir tam asmeniui, palikdamas jam ypatingą pėdsaką. Tik kai taip atsitinka, jausmas jau visai kitoks, nei buvo pradžioje. Įžeistas ir sudirgintas profanacijos, kurią sukėlė toks perdėtas ir priešingas prigimčiai išplitimas, jis virto agresyviu, linkusiu į prievartą ir griovimą. Todėl ir to jausmo apsėstas subjektas atrodo lyg užvaldytas piktos nežabotos galios, kelia grėsmę viskam, prie ko ji priartėja, taigi sukelia tik pasišlykštėjimą, darosi atstumiantis; jis tarsi pažymėtas yda, negarbės dėme. Tačiau tos dėmės atsiradimo priežasčių reikia ieškoti toje pačioje psichinėje būsenoje, kurioje kitomis aplinkybėmis jį šventintų ir garbintų kaip šventąjį. Šitaip sukeltas pyktis, numalšinamas atgailos ritualo, nurimsta ir atlėgsta; įžeistas jausmas taip pat atslūgsta ir vėl tampa toks, koks buvo. Vėl veikia taip, kaip veikė pradžioje; užuot tepęs, šventina. Kadangi jis ir toliau veikia objektą užkrečiamai, šis yra su juo susijęs ir jau nebegali grįžti į profaniškumą ir religinį indiferentiškumą. Pasikeitusi tik jį užvaldžiusios religinės jėgos prasmė: iš netyros ji virsta tyra ir tampa netgi apvalymo priemone.

Baigdami dar kartą prisiminsime, kad du religinio gyvenimo poliai atitinka dvi priešingas būsenas, kurias pereina visas socialinis gyvenimas. Tarp palaimingo ir pragaištingo sakralumo yra toks pat kontrastas kaip tarp pakilios ir prislėgtos kolektyvinės būsenos. Kadangi ir viena, ir kita yra kolektyvinio pobūdžio, tai ir vieną, ir kitą simbolizuojančias mitologines konstrukcijas sieja artima prigimtinė giminystė. Bendrai išgyventi jausmai svyruoja nuo begalinio susikrimtimo iki begalinio džiaugsmo, nuo sielvartingo susijaudinimo iki ekstaziško entuziazmo; tačiau visais atvejais jaučiamas pažiūrų bendrumas ir savitarpio paguoda, kurią tas bendrumas teikia. Esminis procesas visuomet toks pat, skiriasi tik aplinkybės. Vadinasi, sakralines

esybes ir sakralinius daiktus vienija ir drauge skiria paties socialinio gyvenimo vienybė ir skirtybė.

Beje, toks dviprasmiškumas būdingas ne tik sakralumo sampratai; panašią ypatybę randame ir visuose mūsų apžvelgtuose ritualuose. Labai svarbu buvo juos išskirti; juos supainioti reikštų nepripažinti daugumos religinio gyvenimo aspektų. Kita vertus, nors ir kokie jie būtų skirtingi, jų tarpusavio ryšys lieka nepažeistas. Priešingai, jie sluoksniuojasi ir gali vienas kitą pakeisti. Jau minėjome, kad aukojimo ir bendrystės ritualai, mimetiniai ir memorialiniai ritualai neretai atlieka tas pačias funkcijas. Galima būtų manyti, kad bent jau negatyvusis kultas ryškiau skiriasi nuo pozityviojo, tačiau matėme, kad iš negatyviojo kulto galime sulaukti pozityvių padarinių, tapačių pozityviojo kulto lūkesčiams. Pasninkai, susilaikymai, savęs žalojimas duoda tokių pat rezultatų kaip ir bendrystės ritualai, aukos, atminimo apeigos. Ir atvirkščiai, padėkos, atgailos aukose jaučiama netekties ir atsižadėjimo niuansų. Asketinius ir atgailos ritualus sieja dar akivaizdesnis ryšys: ir vienus, ir kitus įprasmina kančios, patirtos ar suteiktos kitam, ir iš abiejų laukiama to paties paveikumo. Todėl praktikos, kaip ir tikėjimai, į atskiras rūšis neskirstomi. Kad ir kokios kompleksinės būtų išorinės religinio gyvenimo apraiškos, iš esmės tas gyvenimas yra vienis ir paprastybė. Jis visur kur atitinka tą patį poreikį ir kyla iš tos pačios dvasinės būsenos. Nesvarbu kokios būtų religinio gyvenimo formos, jo tikslas – pakylėti žmogų aukščiau jo paties ir suteikti galimybę gyventi tauresnį gyvenimą nei tas, kurį jis gyvena paklusdamas savo spontaniškiems norams; tikėjimai tą gyvenimą išreiškia vaizdinių kalba; ritualai jį organizuoja ir tvarko jo funkcionavimą.

IŠVADOS

Šio darbo pradžioje iškėlėme mintį, kad religijoje, kurią užsibrėžėme tyrinėti, slypi patys esmiškiausi religinio gyvenimo elementai. Dabar šį teiginį galima patikrinti. Nors mūsų tyrinėta sistema be galo paprasta, joje radome visas svarbiausias idėjas ir pagrindines ritualines elgsenas, sudarančias net toliausiai pažengusių religijų pamatą. Sakralinių ir profaninių dalykų išskyrimas, sielos, dvasios, mitinio asmens, tautinės ir net tarptautinės dievybės samprata, negatyvusis kultas ir ryškiausia jo forma – asketinės praktikos, aukojimo ir bendrystės ritualai, imitaciniai, atgailos, memorialiniai ritualai – čia yra visa, kas religijoje esmiškiausia. Taigi galime viltis, kad mūsų gauti tyrimų rezultatai būdingi ne tik totemizmui, kad jie gali padėti mums suprasti, kas yra religija apskritai.

Nesutiksime, kad viena religija, nepaisant jos paplitimo ploto, sudaro per menką pagrindą tokiai išvadai. Be abejo, platesni aiškinimai visuomet teorijai teikia daugiau patikimumo. Bet ne mažiau tikra ir tai, kad kai dėsnis įrodomas gerai pagrįsta patirtimi, šis įrodymas įgauna visuotinį pobūdį. Jei mokslininkui vieninteliu atveju pavyko perprasti gyvybės paslaptį ir tas atvejis yra atradimas, kad pati paprasčiausia gyvybės forma – protoplazminė esybė, toji nustatyta tiesa taikoma visai gyvijai, net labiausiai išsivysčiusiai. Taigi jei mūsų tirtose paprasčiausiose bendruomenėse mums išties pavyko užčiuopti keletą tokių elementų, iš kurių suformuotos esmingiausios religinės sąvokos, tuomet nėra nė menkiausio pagrindo netaikyti svarbiausių mūsų tyrimų rezultatų kitoms religijoms. Iš tiesų visai nesuvokiama, kad priklausomai nuo aplinkybių vienodą padarinį sukelia ir viena, ir kita priežastis, nebent iš esmės jos abi sudarytų vieną. Ta pati mintis negali išreikšti ir vienos, ir kitos realybės, nebent pasirodytų, jog tas dvejopumas yra tariamas. Jei kai kuriose tautose sakralumo, sielos, dievų idėjos paaiškinamos sociologiškai, žvelgiant moksliniu požiūriu galima pripažinti, kad tas pats aiškinimas tinka ir visoms kitoms tautoms, kuriose tos pačios idėjos pasižymi tomis pačiomis esminėmis ypatybėmis. Taigi galima daryti prielaidą, kad nesuklydome, nes kai kurios išvados

gali pagrįstai būti apibendrintos. Atėjo metas jas išryškinti. Tokios išvados, tvirtai pagrįstos tyrimais, kelia mažiau abejonių nei skuboti apibendrinimai, kada, mėginant vienu gaistu įsismelkti į religijos esmę ir nesiremiant jokios konkrečios religijos analize, smarkiai rizikuojama pasimesti tuštymėje.

I

Neretai teoretikai, sumanę išreikšti religiją racionaliais terminais, pirmiausia joje įžvelgė idėjų sistemą, atitinkančią apibrėžtą objektą. Šis objektas buvo suvokiamas įvairiai: gamta, begalybė, nepažinumas, idealas ir t. t., bet ta įvairovė mažai tereiškia. Visais atvejais tai – vaizdiniai, tikėjimai, laikomi esminiu religijos elementu. O šiuo atžvilgiu patys ritualai tėra išorinė, eventuali medžiaginė išraiška tų vidinių būsenų, kurios vienintelės esą turinčios realią vertę. Ši samprata tiek paplitusi, kad diskusijos religijos tema dažniausiai sukasi apie klausimą, ar religija sutaikoma, ar nesutaikoma su mokslu, kitaip tariant, ar šalia mokslinio mąstymo lieka vietos kitai specifinei mąstymo formai – religiniam mąstymui.

Tačiau tikintieji – žmonės, gyvenantys religinį gyvenimą, supranta jį tiesiogiai ir nesutinka priimti požiūrio, prasilenkiančio su jų kasdieniu patyrimu. Išties jie jaučia, kad tikroji religijos funkcija nėra mokyti mus mąstyti, praturtinti mūsų pažinimą, papildyti mums mokslo pateiktą pasaulio vaizdą kitos prigimties ir kito pobūdžio vaizdiniais, jos funkcija – išmokyti mus veikti, padėti gyventi. Tikintysis, kuris susivienijo su savo dievu, nėra vien tik tas žmogus, kuris įžvelgia naujas tiesas, nepašvęstajam nežinomas; tai žmogus, kuris daugiau *gali*. Jis turi daugiau vidinės jėgos pakelti gyvenimo sunkumus ir juos nugalėti. Jis tarytum pakyla aukščiau žmogiškų kasdienybės vargų, nes pakyla aukščiau savo žmogiškosios paskirties; jis mano esąs išgelbėtas nuo pikto, kaip jis tą piktą supranta. Bet kurio tikėjimo pirmasis priesakas skelbia, kad tik tikėjimas atneš išsigelbėjimą. Sunku suprasti, kaip tokia paprasta idėja galėtų turėti tokį paveikumą. Iš tikrųjų idėja tėra mūsų pačių dalis; kaip ji galėtų mums suteikti galių, aukštesnių nei mūsų prigimtinės? Kad ir

kokia kupina emocinių vertybių, ji negalėtų nieko daugiau pridurti mūsų prigimtiniam vitališkumui, nes mumyse glūdinčias emocines jėgas ji gali tik sužadinti – nei sukurti, nei pagausinti jų neįstengia. Įsivaizduoti objektą, kuris vertas būti mylimas ir trokštamas, dar nereiškia jaustis stipresniam; dar reikia, kad šis objektas skleistų energiją, pranašesnę už tą, kuri glūdi mumyse, maža to, reikia rasti būdą, kad ji įsiskverbtų į mūsų vidų ir įsilietų į mūsų vidinį gyvenimą. Ir tam negana ją suvokti, būtina persikelti į jos veikimo sferą, iš kurios galėtume geriau pajusti jos įtaką; vienu žodžiu, mums reikia veikti ir kartoti būtinus veiksmus kaskart, kai prireiks atnaujinti jos paveikumą. Iš čia matyti, kokia svarbi ši reguliariai kartojamų kultą sudarančių veiksmų visuma. Išties kiekvienas, praktikuojantis religiją, puikiai žino, kad religinės apeigos sukelia džiaugsmo, vidinės ramybės, giedros, dvasios pakilimo įspūdį, kuris tikinčiajam ir yra realus jo tikėjimo įrodymas. Religinės apeigos nėra vien sistema ženklų, kuriais tikėjimas pasireiškia išorėje, tai priemonės, kuriomis tikėjimas kuriasi ir periodiškai atsikuria. Ir nesvarbu, kaip jos reikštųsi – fiziniais veiksmais ar mentaliniais procesais, – jos visais atžvilgiais yra paveikios.

Visas mūsų tyrimas remiasi postulatu, kad tas tikinčiuosius vienijantis jausmas visais laikais negali būti grynai iliuzinis. Lygiai kaip neseniai apsireiškęs religijos apologetas[1], mes irgi pripažįstame, kad religiniai tikėjimai remiasi ypatingu patyrimu, kurio akivaizdi vertė tam tikra prasme nėra žemesnė už mokslinių tyrimų vertę, tik kitokia. Mes taip pat manome, kad „medį pažinsi iš jo vaisių"[2] ir kad jo derlingumas yra geriausias įrodymas, kiek vertingos jo šaknys. Bet tai, kad egzistuoja, taip sakant, „religinis patyrimas" ir kad jis tam tikru būdu yra pagrįstas, – beje, ar apskritai atsirastų patyrimas, kuris nebūtų pagrįstas? – dar nieku gyvu nereiškia, kad jį grindžianti tikrovė objektyviai atitinka tikinčiųjų sampratą apie ją. Vien to fakto, jog amžių būvyje be galo keitėsi tikrovės suvokimo būdai, visai pakanka įrodyti, kad nė viena iš tų koncepcijų jos adekvačiai neatspindi. Jei mokslininkas laiko aksioma, kad žmogaus šilumos,

[1] William James, *The Varieties of Religious Experience*.

[2] James, *Op. cit.* (pranc. vert. p. 19).

šviesos jutimai atitinka kurią nors objektyvią priežastį, jis nedaro išvados, kad ta priežastis yra lygiai tokia, kokią suvokia juslės. Todėl jei įspūdžiai, kuriuos tikintieji patiria, ir nėra nerealūs, vis vien jie nepriklauso išskirtinei intuicijai; nėra jokio pagrindo manyti, kad jie mus geriau informuoja apie jų objekto kilmę nei įprastas kūnų prigimties ir jų ypatybių suvokimas. Norint atskleisti to objekto esmę, reikia atlikti operaciją, analogišką tai, kuri mokslinę konceptualią pasaulio sampratą pakeitė jutimine.

Kaip tik tai mes pabandėme padaryti ir pamatėme, kad toji tikrovė, kurią mitologija vaizdavo su tokia pavidalų įvairove, bet kuri yra *sui generis* jutimų, suformavusių religinį patyrimą, objektyvi, universali ir amžina priežastis, taigi toji tikrovė – visuomenė. Mes parodėme, kokias ji ugdo dvasios jėgas ir kaip žadina paramos, saugumo, globos jausmą, kurį tikintysis sieja su savo kultu. Tai jinai iškelia tikintįjį aukščiau savęs, tai jinai jį kuria. Nes žmogų kuria toji intelektualinių vertybių visuma, kuri sudaro civilizaciją, o civilizacija – visuomenės kūrinys. Taip aiškinamas vyraujantis kulto vaidmuo be išimties visose religijose. O visuomenės įtaka jaučiama tik tuomet, kai ji veikia, o veikli ji tada, kai ją sudarantys individai susirenka į vieną vietą ir veikia išvien. Ji suvokia save per bendrą veikmę ir darosi reikšminga; pirmučiausia ji – aktyvus bendradarbiavimas. Net kolektyvinės idėjos ir jausmai pasireiškia tik juos simbolizuojančiais išoriniais veiksmais, – tai mes išdėstėme aukščiau[3]. Taigi religiniame gyvenime vyrauja veiksmas jau vien todėl, kad jo šaltinis – visuomenė.

Prie visų šiai koncepcijai pagrįsti pateiktų argumentų galime pridurti dar vieną, išplaukiantį iš viso šito darbo. Jame išdėstėme, kad pagrindinės mąstymo kategorijos, vadinasi, ir mokslas kildinamas iš religijos. Kaip matėme, ir magijos, ir įvairių technikų šaknys taip pat slypi religijoje. Kita vertus, jau seniai žinoma, kad iki tam tikro sąlygiškai pažengusio į priekį evoliucijos momento moralės ir teisės normos nuo ritualinių nurodymų nesiskyrė. Taigi galima daryti išvadą, kad beveik visos didžiosios

[3] Žr. aukščiau, p. 256 ir toliau.

socialinės institucijos kilusios iš religijos[4]. O kad esmingiausios kolektyvinio gyvenimo apraiškos nevirstų tik religinio gyvenimo apraiškų įvairove, religinis gyvenimas turbūt turėtų tapti svarbia visuotinio kolektyvinio gyvenimo forma ir tarsi miniatiūrine jo išraiška. Jei religija sukūrė visa, kas visuomenėje esmiškiausia, tuomet visuomenės idėja yra religijos siela.

Taigi religinės jėgos – žmogaus jėgos, dvasinės jėgos. Kadangi kolektyviniai jausmai suvokiami tik sąveikoje su išoriniais objektais, religinės jėgos negalėjo susikurti savaime, joms teko kai kurias ypatybes pasiskolinti iš daiktų: šitaip jos įgijo tam tikrą fizinę prigimtį; šiuo pagrindu jos susimaišo su materialaus pasaulio gyvenimu, ir buvo manoma, kad būtent jomis galima paaiškinti to gyvenimo reiškinius. Bet kai jos vertinamos tik šiuo atžvilgiu ir įsivaizduojant tik šią paskirtį, teįžvelgiama vien tai, kas yra jų paviršiuje. Iš tikrųjų religines jėgas sudarantys esminiai elementai pasiskolinti būtent iš sąmonės. Paprastai manoma, kad jos įgyja žmogišką savybę tik tada, kai suvokiamos žmogišku pavidalu[5], bet netgi pačios beasmeniškiausios ir labiausiai bevardės jėgos tėra konkretizuoti jausmai.

Tik šitokiu aspektu traktuojant religijas įmanoma įžvelgti jų tikrąją reikšmę. Savo išoriniais požymiais ritualai dažnai primena grynas manipuliacijas, kaip antai: aukojimai, apsiplovimai, ritualinis valgymas. Pašventinant kurį daiktą, jis prijungiamas prie religinės energijos šaltinio, lygiai kaip šiandien šildant ar įelektrinant kūną jis prijungiamas prie šilumos ar elektros šaltinio: ir vienu, ir kitu atveju atliekami veiksmai iš esmės nesiskiria. Taip suprantama religinė technika atrodo esanti tam tikra mistinė mechanika. Bet tokie materialūs veiksmai tėra

[4] Vienintelė socialinės veiklos forma dar nėra aiškiai siejama su religija: tai ekonominė veikla. Tačiau iš magijos kilusios technikos yra netiesiogiai religinės prigimties. Be to, ekonominė vertė – galios, veiksmingumo atmaina, o mes žinome, kad galios idėja kilusi iš religijos. Turtingumas lygintinas su *mana*, nes turtingas tas, kas turi jos. Galima numatyti, kad ekonominės ir religinės vertės idėjos negali nesąveikauti. Bet šių sąsajų prigimtis dar netyrinėta.

[5] Štai kodėl Frazeris ir net Preussas beasmenes religines jėgas iškelia už religijos ribų ar palieka šalia jų, siedami jas su magija.

išorinis apvalkalas, slepiantis mentalines operacijas. Galų gale mes nekalbame apie kokią nors fizinę prievartą, taikomą akloms ir, beje, nerealioms jėgoms, nes turime galvoje prisilietimą prie žmogaus sąmonės, jos tonizavimą, jos valdymą. Neretai sakoma, kad žemiausio lygmens religijos yra materialistinės. Pasakymas nėra tikslus. Visos religijos, net pačios barbariškiausios, tam tikra prasme yra dvasinės, nes jose veikiančios jėgos pirmiausia yra dvasinės, be to, jų esminė funkcija – veikti dvasinį gyvenimą. Taigi visa, kas buvo padaryta religijos vardu, nenuėjo perniek: juk jos vaisius neabejotinai surinko žmonių visuomenė – žmonija.

Kokia gi ta tikroji visuomenė, iš kurios susiformuoja religinio gyvenimo substratas? Ar tai ta realioji visuomenė, egzistuojanti ir funkcionuojanti priešais mus su savo moraline, juridine organizacija, kurią istorijos būvyje ji taip sunkiai kūrė? Joje tiek daug ydų ir netobulumo. Šalia gėrio čia tarpsta blogis, taip dažnai viešpatauja neteisybė, kas akimirką tiesą čia suteršia melas. Kaip galėtų tokioje atžarioje terpėje atsirasti esybė, įkvepianti meilės jausmą, karštą entuziazmą, pasiaukojimo dvasią, visų religijų taip prašomus iš savo tikinčiųjų? Tos tobulos esybės, kitaip tariant, dievai, negali savo savybėms peno semtis iš tokios skurdžios, neretai niekingos realybės.

O gal, priešingai, turima galvoje tobula visuomenė, kur triumfuoja teisingumas ir tiesa, kur nėra vietos jokiam blogiui? Niekas negalėtų užginčyti, kad ji kuo glaudžiausiai susijusi su religiniu jausmu, nes tokią visuomenę ir stengiasi sukurti religijos. Tiktai tokia visuomenė nėra empirinis, apibrėžtas ir galimas stebėti duomuo, tai – chimera, tai – svajonė, užliūliuojanti žmonių vargus, o tikrovėje niekuomet nepatirta. Tai paprasta idėja, kuri iškyla sąmonėje ir daugiau ar mažiau miglotai išreiškia gėrio, grožio, idealo siekius. Ir tie siekiai, įleidę mumyse šaknis, kyla iš pačios mūsų esybės gelmių; taigi visa tai glūdi tik mumyse pačiuose. Beje, tie siekiai jau patys savaime yra religiniai; ideali visuomenė religiją pripažįsta, tik paaiškinti jos negali[b].

[b] Boutroux, *Science et religion*, p. 206-207.

Tačiau į religiją žvelgti vien idealistiniu požiūriu reikštų nepagrįstai suprastinti problemą; religija savotiškai realistinė. Sudievinta buvo ir fizinis ar dvasinis bjaurumas, ir ydos, ir blogybės. Juk žinomi vagių globėjai, klastos dievai, gašlumo ir karo, ligų ir mirties dievai. Nors krikščionybė dievybės sampratą labai iškelia, ji negali savo mitologijoje nepalikti vietos blogio dvasiai. Šėtonas – esminė krikščioniškos sistemos dalis, ir nors jis yra netyra, nešvari esybė, bet ne profaninė. Antidievas taip pat yra dievas, tiesa, žemesnis ir priklausomas, tačiau apdovanotas plačiomis galiomis; jis netgi būna ritualų, bent jau negatyviųjų, objektas. Religija ne tik neignoruoja realios visuomenės ir jos neabstrahuoja, ji iš tikrųjų yra visuomenės paveikslas; religija atspindi visas jos puses, net pačias vulgariausias ir šlykščiausias. Religijoje rasime visus realybės bruožus, ir jei religiniame pasaulyje gėris dažniausiai nugali blogį, gyvenimas – mirtį, o šviesos jėgos nugali tamsos jėgas, tai tik todėl, kad ne kitaip būna ir tikrovėje. Juk jei toks priešingų jėgų santykis apsiverstų, gyvenimas taptų neįmanomas. O iš tikrųjų jis išlieka ir dar tobulėja.

Tačiau pro mitologiją ir teologiją prasišviečianti realybė atrodo gerokai sutaurinta, transformuota, idealizuota. Šiuo atžvilgiu pačios seniausios ir primityviausios religijos nesiskiria nuo naujausių ir rafinuočiausių. Pavyzdžiui, matėme, kaip aruntai savo pradžių pradžia laiko mitinę bendruomenę, kurios organizacija tiksliai pakartoja tą, kuri egzistuoja iki šiolei; ją sudaro tie patys klanai ir tos pačios fratrijos, ji paklūsta toms pačioms santuokos taisyklėms, ji praktikuoja tuos pačius ritualus. Bet ją sudarantieji asmenys yra idealios būtybės, apdovanotos galiomis ir dorybėmis, kurios neprieinamos eiliniams mirtingiesiems. Jos ne tik aukštesnės, bet ir visai skirtingos kilmės, jų prigimtis susijusi su dvasių ir kartu su žmonių pasauliu. Blogio jėgos čia patiria analogišką metamorfozę: pats blogis yra tarsi sutaurintas ir idealizuotas. Iš kur atsiranda ši idealizacija?

Atsakydami į šį klausimą prisiminkime, kad žmogui įgimta pasaulį idealizuoti, tai yra tikrovę pakeisti kitu, išgalvotu pasauliu. Bet tai ta pati problema, tik išreikšta kitais žodžiais; sprendimas taip nė kiek ir nepasistūmėjęs. Ši sisteminė idealizacija – pagrindinė religijų ypatybė. Jas aiškinti įgimta idealizavimo galia

būtų tolygu kaip vieną žodį pakeisti kitu, pirmojo atitikmeniu; tai būtų tarsi tvirtinti, kad religiją sukūrė žmogus, nes jis yra religinės prigimties. Bet gyvūnas tepažįsta vienintelį pasaulį – tą, kurį jis suvokia tiek vidiniu, tiek išoriniu patyrimu. Tik žmogus gali suvokti idealą ir jį įtraukti į realybę. Ir kaip jis įgijo tą ypatingą privilegiją? Neskubėkime iš to daryti svarbaus atradimo, skelbti tai paslaptinga savybe, kuri nepasiduoda mokslui; prieš tai dar reikia būti įsitikinusiam, ar ji nepriklauso nuo empiriškai apibrėžiamų sąlygų.

Mūsų pasiūlytas religijos aiškinimas neginčijamai duoda atsaką į tą klausimą. Sakralumą apibūdina jo glaudžios sąsajos su realybe; beje, idealumas atitinka tą patį apibrėžimą, ir vieno negalima paaiškinti neišaiškinus kito. Matėme, kad kolektyvinis gyvenimas, pasiekęs tam tikrą intensyvumo lygmenį, duoda impulsą religiniam mąstymui, ir taip atsitinka todėl, kad kolektyvinis gyvenimas apibrėžia tą jaudulio būseną, kuri keičia psichinės veiklos sąlygas. Smarkiai suaktyvėja gyvybinė energija, sukyla aistros, sustiprėja pojūčiai; pasitaiko tokių, kurie atsiranda kaip tik tuo momentu. Žmogus tiesiog savęs neatpažįsta, jaučiasi pasikeitęs ir todėl pats keičia jį supančią aplinką. Stengdamasis susigaudyti itin asmeniškuose jausmuose, jis priskiria daiktams, su kuriais susiduria, tokias ypatybes, kurių tie neturi, ir ypatingas galias, vertybes, kurios visai svetimos kasdien regimiems objektams. Vienu žodžiu, prie realaus pasaulio, kur teka jo profaninis gyvenimas, prisišlieja kitas, kuris tam tikra prasme egzistuoja tik jo mintyse, bet jis šį pasaulį pakelia į kur kas aukštesnį lygmenį nei anas. Tokiu dvigubu pavidalu egzistuoja idealusis pasaulis.

Idealumo formavimasis nėra nesuprantamas reiškinys, nesiduodantis mokslo tyrimui; idealumas priklauso nuo aplinkybių, ir jas galima atsekti stebint. Tai natūralus socialinio gyvenimo padarinys. Kad bendruomenė suvoktų save ir išsaugotų savimonę, jai reikia susiburti ir susitelkti. O toks susitelkimas lemia dvasinio gyvenimo egzaltaciją, kuri pasireiškia idealių sampratų visuma ir joje įsirašo tokiu būdu prikeltas naujas gyvenimas; jas atitinka psichinių jėgų antplūdis, ir šios jėgos prisijungia prie tų, kurias eikvojame plušėdami dėl duonos kasdieninės. Visuomenė, nekurdama idealo, negali savęs

nei kurti, nei atkurti. Šis kūrimas nėra koks papildomas veiksmas; tai veiksmas, kuriuo visuomenė formuojasi ir periodiškai persiformuoja. Todėl kai ideali visuomenė supriešinama su realia visuomene kaip dvi varžovės, kurios mus traukia į priešingas puses, tuomet kuriamos ir supriešinamos abstrakcijos. Ideali visuomenė nėra už realios visuomenės ribų, o sudaro jos dalį. Mes ne tik atsiduriame tarp jų lyg tarp dviejų polių, kurie vienas kitą stumia, mes negalime priklausyti nuo vieno nepriklausydami nuo kito. Nes visuomenė nėra tik individų telkinys, nėra vien žemė, kurią ji užima, nėra tik daiktai, kuriais individai naudojasi, nėra veiksmai, kuriuos jie atlieka; visuomenės esmę pirmiausia sudaro jos savivoka. Ir, be abejo, pasitaiko, kad ji ima svyruoti pasirinkdama įsisąmoninimo būdą; ji pasijunta traukiama į skirtingas puses. Bet kai tie konfliktai įsiplieskia, jie įsiplieskia ne tarp idealybės ir realybės, o tarp skirtingų idealų, tarp vakardienos ir nūdienos idealų, tarp to, kas laikoma tradicijos autoritetu, ir to, kas tik žada būti. Žinoma, dera nustatyti, kaip atsitinka, kad idealai evoliucionuoja, tačiau nesvarbu, kaip pakryptų šios problemos sprendimas, negali kilti abejonių, kad visa vyksta idealiame pasaulyje.

Kolektyvinis idealas, kurį išreiškia religija, susiformavo toli gražu ne dėl nežinia kokios prigimtinės individo galios, atvirkščiai, individas išmoko idealizuoti veikiau kolektyvinio gyvenimo mokykloje. Idealą tapo įmanoma suvokti tik perimant tuos idealus, kuriuos sukūrė visuomenė. Įtraukdama individą į savo veiklos sferą, visuomenė įdiegė jam poreikį pakilti aukščiau pažinaus pasaulio ir kartu suteikė galimybių suvokti kitą. O tas naujasis pasaulis atspindi visuomenę, nes visuomenė jį ir sukūrė, drauge kurdama save. Taigi tiek individo, tiek ir grupės sugebėjime idealizuoti nėra nieko paslaptinga. Tas sugebėjimas – ne kokia prabanga, be kurios žmogus galėtų apsieiti, o jo egzistencijos sąlyga. Jeigu nebūtų jo įgijęs, žmogus nebūtų socialinė būtybė, tai yra nebūtų žmogus. Įsikūnydami individuose, kolektyviniai idealai siekia individualizuotis. Kiekvienas juos supranta savaip, kiekvienas juos paženklina savo žyme; vieni jų elementai atmetami, kiti – prisijungiami. Asmeninis idealas išsilaisvina iš socialinio idealo tiek, kiek individo asmenybė lavėja ir tampa autonominės veiklos šaltiniu. Bet jei norime suprasti šį

sugebėjimą, tokį iš pažiūros keistą, gyventi už realybės, užtenka jį susieti su socialinėmis sąlygomis, nuo kurių jis ir priklauso.

Reikėtų vengti šioje religijos teorijoje matyti tik istorinio materializmo atnaujinimą: būtų blogai suprasti mūsų samprotavimai. Religijoje rodydami iš esmės socialinius dalykus, mes nieku gyvu nenorime sakyti, kad tie dalykai – šnekant jau kita kalba – atspindi natūralias visuomenės formas ir jos tiesiogines gyvybines reikmes. Be abejo, mes laikome akivaizdžiu dalyku faktą, kad socialinis gyvenimas priklauso nuo jo substrato ir jame įsispaudę to substrato ženklai, lygiai kaip individo protinis gyvenimas priklauso nuo galvos smegenų ir netgi nuo viso organizmo. Tačiau kolektyvinė sąmonė visai kitas dalykas nei vien jos morfologinės bazės šalutinis reiškinys, lygiai kaip individo sąmonė visai kitas dalykas nei vien tik aktyvi nervų sistemos veikla. Kad kolektyvinė sąmonė pasireikštų, turi įvykti atskirų sąmonių *sui generis* sintezė. O ši sintezė atpalaiduoja visus žmonių jausmus, idėjas, vaizdinius, jie iškyla ir paklūsta juos valdantiems dėsniams. Jie vienas kitą traukia, atstumia, susijungia, skaidosi, dauginasi, ir visos tos kombinacijos nėra nei žemiau esančios realybės sudarytos, nei jai reikalingos. Taip pakylėtas gyvenimas gana nepriklausomas ir gali kartais išsilieti į manifestacijas be jokio ypatingo tikslo, be jokios naudos, dėl vienintelio malonumo – išreikšti save. Mes kaip tik ir parodėme, kad neretai taip pasireiškia ritualinė veikla ir mitologinis mąstymas[7].

Tačiau jei religija – socialinių priežasčių padarinys, kaip tuomet paaiškinti individualų kultą ir kai kurių religijų universalų pobūdį? Jei ji atsirado *in foro externo*, tai kaip galėjo patraukti individo širdį ir skverbtis ten vis giliau ir giliau? Jei religija yra apibrėžtų ir individualizuotų visuomenių kūrinys, kaip ji galėjo nuo visuomenės atsiskirti ir tapti visos žmonijos nuosavybe?

Tyrinėdami aptikome nedrąsias individualios religijos ir religinio kosmopolitizmo užuomazgas ir stebėjome, kaip jos susi-

[7] Žr. aukščiau, p. 407 ir toliau. Tas pats klausimas gvildenamas žurnale *Revue de Métaphysique*, 1898 m. gegužė, mūsų straipsnyje *Représentations individuelles et représentations collectives*.

formavo; taigi mums pavyko užčiuopti pačius bendriausius atsakymo į tuos du klausimus elementus.

Mes parodėme, kaip religinė jėga, įkvėpdama klanui gyvybę ir įsikūnydama į atskiras sąmones, pati ima darytis nepriklausoma. Šitaip susiformuoja antraeilės sakralinės esybės; kiekvienas individas turi savąsias, sukurtas pagal jo pavidalą, suaugusias su jo gyvenimu, tvirtai susijusias su jo likimu: tai siela, individualus totemas, protėvis globėjas ir t. t. Šios esybės ir yra ritualų objektas, ir tuos ritualus pašvęstasis gali atlikti vienas, neieškodamas bendrijos; tai ir yra pirminė individualiojo kulto forma. Neabejotinai tai pati kulto užuomazga, tačiau individo asmenybė tuomet buvo dar menkai susiformavusi ir jai skiriama pernelyg maža svarbos, todėl ir pats ją išreiškiantis kultas dar negalėjo būti labai toli pažengęs. Tačiau kuo individai labiau diferencijavosi ir asmens vertė augo, tuo ir atitinkamas kultas užėmė vis daugiau vietos religinio gyvenimo visumoje ir sykiu dar hermetiškiau užsidarė nuo išorinio pasaulio.

Individualiųjų kultų egzistavimas sociologijos požiūriu nei prieštarauja religijos aiškinimui, nei jį apsunkina; juk religinės jėgos, į kurias kreipiamasi per kulto apeigas, tėra individualizuotos kolektyvinių jėgų formos. Taigi, nors religija, regis, visa telpa individo širdyje, vis vien syvų savo gyvybei palaikyti ji randa visuomenėje. Dabar galime spręsti, ko vertas toks radikalus individualizmas, kuris norėtų religiją paversti grynai individualiu dalyku: jis atmeta pagrindines religinio gyvenimo aplinkybes. Jei iki šiolei jis gyvas vien teorinėmis aspiracijomis, kurios niekuomet neišsipildo, tai tik todėl, kad pats yra neįgyvendinamas. Vidinio susikaupimo tyloje galima atsidėti filosofijai, tik ne tikėjimui. Juk tikėjimas – pirmiausia šiluma, emocinis gyvumas, visos protinės veiklos egzaltacija, individo pakilimas aukščiau savęs paties: o kaip galėtų jis nepakilęs aukščiau savęs papildyti savo jėgas? Kaip galėtų pranokti save vien tik savo jėgomis? Vienintelis šilumos židinys, prie kurio galėtume dvasiškai pasišildyti, yra tasai, kurį užkuria panašių į mus visuomenė; ir tos dvasinės jėgos, kurias mums teikia artimas, yra vienintelės, mus palaikančios ir padedančios stiprėti mūsų jėgoms. Pripažinkime, kad iš tikrųjų egzistuoja esybės, daugmaž analogiškos toms, kurias mums pateikia mitologija. Jos palankiai

veikia dvasią, – o tai ir yra jų buvimo prasmė, – tik tada, kai mes jomis tikime. O tikėjimas tik tada paveikus, kai juo dalijamasi su kitu. Kurį laiką galima jį išlaikyti ir puoselėti savo pastangomis, bet ne tokiomis sąlygomis jis atsiranda ir ne taip įgyjamas; kažin ar jis apskritai tokiomis sąlygomis galėtų išsilaikyti. Nuoširdžiai tikinčiam žmogui rūpi savo tikėjimą platinti, tuo tikslu atsisakant savo atsiribojimo, suartėjant su kitais, stengiantis juos įtikinti, ir toji įtikinėjimų kaitra sustiprina jo paties tikėjimo kaitrą. Jei tikėjimas liktų vienišas, be atgarsio, jis beregint išblėstų.

Religijoje pasireiškia tiek individualizmas, tiek ir universalizmas. Universalizmas ne tik nėra išskirtinis keleto reikšmingiausių religijų atributas, priešingai, mes jį aptikome Australijos čiabuvių religijų sistemoje, žinoma, jos viršūnėje, ne pamatuose. Bunjilas, Daramulunas, Bajamė nėra tik vienos genties dievai; kiekvieną jų savo dievu pripažįsta daugelis kitų genčių. Jų kultas tam tikra prasme yra internacionalinis. Tokia koncepcija absoliučiai artima tai, kuri pripažinta naujausių technologijos darbų. Todėl kai kurie autoriai patikėjo galį paneigti šios koncepcijos autentiškumą, nors ir neginčytiną.

O mes galėjome parodyti, kaip toji koncepcija susiformavo.

Tai pačiai civilizacijai priklausančios šalia gyvenančios gentys tarpusavyje susijusios glaudžiais nenutrūkstamais ryšiais. Tuos ryšius palaikyti jas verčia visokiausios aplinkybės: be prekybos, labai menkos, dar yra vedybos; Australijoje tarpgentinės vedybos ypač dažnos. Per tokius suartėjimus žmonės savaime įsisąmonina, kad juos vienija dvasinė giminystė. Tokia pati jų socialinė struktūra, toks pat susiskirstymas į fratrijas, klanus, matrimonialines klases; jie atlieka tokias pat ar labai panašias įšventinimo apeigas. Savaiminius panašumus dar sustiprina abipusės paskolos ir susitarimai. Dievai, priskirti tokioms tolygioms institucijoms, vargiai galėjo likti skirtingi sąmonėje. Dievus daug kas artino, ir net jei pripažintume, kad kiekviena gentis nepriklausomai susidarė apie juos skirtingą supratimą, vis vien jie buvo linkę susimaišyti. Beje, galimas daiktas, kad dievai pradžioje buvo suvokti tarpgentiniuose susibūrimuose. Pirmiausia reikėtų paminėti įšventinimo dievus, o įšventinimo iškilmėse paprastai dalyvauja įvairių genčių atstovai. Ir jei susiformuoja dievybės, nesusijusios su jokia geografiškai apibrėžta

bendruomene, tai nereiškia, kad jų prigimtis nesocialinė. Vadinasi, be apibrėžtų žmonių susivienijimų, jau gyvuoja kiti, kurių kontūrai dar neaiškūs ir sienos nenustatytos, tačiau yra kaimynystėje su kitomis gentimis – arčiau ar toliau įsikūrusiomis ir daugiau ar mažiau gimininingomis. Labai asmeniškas jų gyvenimas linkęs išsiplėsti kuo labiau, nesilaikydamas jokių apibrėžtų ribų. Visai suprantama, kad atitinkami mitologiniai personažai pasižymi tokiomis pat savybėmis; jų įtakos sfera nėra nužymėta; jie sklendžia virš pavienių genčių ir virš erdvės. Tai didieji tarptautiniai dievai.

Beje, šioje situacijoje nėra nieko, būdingo Australijos bendruomenėms. Juk nerastume tautos, valstijos, kuri nebūtų įsijungusi į kitą visuomenę – daugiau ar mažiau neribotą, tą visuomenę sudaro visos tautos, visos valstijos, su jomis ji yra tiesiogiai ar netiesiogiai susijusi, nėra tautos gyvenimo, kuris nebūtų pavaldus tarptautinės prigimties kolektyviniam gyvenimui. Ir kuo tolyn žengiame istorijos keliu, tuo tokie tarptautiniai junginiai įgyja daugiau svarbos ir didesnių mastų. Numanome, kaip tam tikrais atvejais universali tendencija gali tiek išsiplėtoti, kad paveikia ne tik aukščiausias religinės sistemos idėjas, bet ir pačius pamatinius jos principus.

II

Taigi religija turi kažką amžino ir tam amžinam lemta pergyventi visus atskirus simbolius, kuriais paeiliui dangstėsi religinis mąstymas. Nėra visuomenės, kuri nejaustų poreikio išsaugoti ir reguliariai patvirtinti kolektyvinius jausmus ir kolektyvines idėjas, kurios sudaro jos vienovę ir individualybę. O tokio dvasinio atsinaujinimo pasiekiama tik per susirinkimus, asamblėjas, kongregacijas, kur individai, artimai bendraudami, vėl iš naujo bendrijoje patvirtina savo bendrus jausmus. Iš čia ir apeigos, kurios savo tikslais, gaunamais rezultatais, atliekamais veiksmais iš esmės nesiskiria nuo įprastų religinių apeigų. Kuo gi iš esmės skiriasi krikščionių sambūriai minint pagrindines Kristaus gyvenimo datas ar žydų sueigos švenčiant savo išėjimą iš Egipto ar viešą Dekalogo paskelbimą ir

piliečių susirinkimai minint naujos moralinės chartijos paskelbimą ar kokį nors kitą žymų tautos gyvenimo įvykį?

Šiandien mums gal kiek ir sunkiau įsivaizduoti, kokios bus tos šventės ir apeigos ateityje, nes gyvename pereinamąją dvasinės vidutinybės fazę. Tie prakilnūs praeities dalykai, taip audrinę mūsų tėvų širdis, mūsų pačių jau nebejaudina; arba jie taip įaugę į mūsų kasdienybę, kad mes jų nejaučiame, arba jau neatitinka nūdienos siekimų; bet dar nėra nieko, kas juos pakeistų. Mūsų nebegali uždegti tie principai, kuriais remdamasi krikščionybė liepia šeimininkams žmoniškai elgtis su savo vergais, kita vertus, jos pateikta samprata apie žmonių lygybę ir brolybę šiandien mums atrodo palikusi daug vietos apmaudžiai nelygybei. Jos gailestis vargšams, mūsų manymu, pernelyg platoniškas; norėtume, kad jis būtų veiksmingesnis; tačiau mes dar nematome aiškiai, koks jis turėtų būti ir kaip turėtų būti įgyvendinamas tikrovėje. Trumpai tariant, senieji dievai sensta ir miršta, o kiti dar neužgimę. Štai kodėl bergždžios pasirodė Comte'o pastangos kurti religiją iš senų, dirbtinai sužadintų istorinių prisiminimų; gyvastingas kultas gali rastis tik iš paties gyvenimo, o ne iš mirusios praeities. Tačiau tokia netikrumo ir blaškymosi būsena neturėtų likti amžiams. Ateis diena, ir mūsų bendruomenės vėl patirs kūrybinio jaudulio valandas, iškils naujų idealų, pasklis naujos formuluotės, kurios tam tikrą laiką ves žmoniją; o toms valandoms nuėjus į praeitį, žmonės savaime protarpiais jaus poreikį vėl jas mintyse išgyventi, tai yra išsaugoti jų prisiminimą rengdami šventes, kurios kaskart iš naujo atgaivintų šlovingą praeitį. Mes jau matėme, kaip su Prancūzų revoliucija atsirado ištisas ciklas švenčių, turinčių išsaugoti amžinai gyvus tuos principus, iš kurių ji sėmėsi įkvėpimo. Jei toji institucija greitai ėmė smukti, tai tik todėl, kad tikėjimas revoliucijos idealais neilgai truko ir pirmąjį entuziazmo pliūpsnį tučtuojau nuslopino nusivylimai ir neviltis. Bet nors kūrinys ir nepavyko, jis mums leidžia įsivaizduoti, kaip turėjo atrodyti kitomis aplinkybėmis, ir visa verčia manyti, kad anksčiau ar vėliau revoliucija vėl atgims. Nėra nemirtingų evangelijų ir nėra pagrindo manyti, kad žmonija nūnai nepajėgi sukurti naujų. O kokiais simboliais bus išreikšta naujoji religija? Ar ji panėšės į praeities simbolius, ar labiau atitiks tą realybę, kurią stengsis at-

spindėti? Šie klausimai jau pranoksta žmogaus galimybes tiksliai nuspėti ir, beje, neliečia dalyko esmės.

Tačiau šventės, ritualai, vienu žodžiu, kultas dar nėra visa religija. Religija – ne tik apeigų sistema, tai idėjų sistema, siekianti atspindėti pasaulį; matėme, kad net pačios vargingiausios religijos turi savo kosmologiją. Nors ir kokie saitai jungtų tuos du religinio gyvenimo elementus, jie be galo skirtingi. Pirmasis krypsta į veiksmo pusę, – jis sužadina ir reguliuoja veiksmą, antrasis – į mąstymo pusę, – jis praturtina ir tvarko mąstymą. Abu elementai nuo tų pačių aplinkybių nepriklauso, ir todėl kyla klausimas, ar antrasis atitinka tokias universalias ir tokias pastovias reikmes kaip pirmasis.

Kai religiniam mąstymui priskiriamos ypatingos savybės, kai manoma, kad jo tikslas – jam įprastais metodais atspindėti tikrovės vaizdą, kurio nepastebi tiek vulgarusis pažinimas, tiek mokslas, paprasčiausiai atsisakoma pripažinti, jog religija kada nors būtų netekusi savo spekuliatyvinio vaidmens. Tačiau faktų analizė šitos ypatybės mums neparodė. Mūsų tyrinėta religija yra viena iš tokių, kur taikyti simboliai labiausiai trikdo protą. Visa čia atrodo paslaptinga. Esybės, kilusios iš tokių nevienalyčių sferų, dauginasi ir vis vien lieka vienis, dalijasi, bet nemažėja, iš pirmo žvilgsnio atrodo priklausančios visai kitam pasauliui nei tas, kuriame mes gyvename; buvo net nuspręsta, kad tą pasaulį sukūręs mąstymas absoliučiai nepaisė logikos dėsnių. Turbūt niekados dar kontrastas tarp proto ir tikėjimo nebuvo toks ryškus. Jei istorijoje turėjo būti momentas, kai kuo akivaizdžiausiai išryškėja jų nevienalytiškumas, tas momentas būtent toks ir yra. Mes tvirtinome, kad tikrovė, kurią gvildena religinė spekuliacija, priešingai regimybei, yra ta pati tikrovė, kuri vėliau pasitarnaus kaip mokslinio mąstymo objektai: tai gamta, žmogus, visuomenė. Tikrovė gaubiama paslapties, kuri iš tiesų labai paviršutiniška ir įdėmiau pažvelgus tučtuojau išsisklaido: užtenka praskleisti uždangą, kurią mitologinė vaizduotė buvo užleidusi, ir ta tikrovė pasirodys tokia, kokia yra iš tiesų. O religija stengiasi ją išreikšti suprantamesne kalba, iš esmės niekuo nesiskiriančia nuo mokslinės: ir viena, ir kita stengiasi vienus dalykus susieti su kitais, nustatyti jų vidinius tarpusavio ryšius, juos klasifikuoti, susisteminti. Jau įsitikinome,

kad pagrindinės logikos sąvokos yra religinės kilmės. Be abejo, jas taikydamas mokslas iš naujo apdoroja; jis nuvalo nuo jų bet kokius pašalinius elementus; apskritai jis suteikia visiems savo žygiams kritinės dvasios, svetimos religijai; jis apsitveria daugybe apsidraudimų, kad „išvengtų skubotumo ir šališkumo", kad apsisaugotų nuo aistrų, išankstinio nusistatymo ir visų subjektyvių įtakų. Tačiau mokslui tokių metodologinių tobulinimų nepakanka. Ir mokslas, ir religija šiuo atžvilgiu siekia to paties tikslo; mokslinis mąstymas tėra tobula religinio mąstymo forma. Taigi atrodo normalu, kad kuo mokslinis mąstymas geriau susidoroja su savo užduotimi, tuo religinis mąstymas palengva nyksta.

Ir nėra abejonių, kad istorijos būvyje tokia regresija įvyks. Iš religijos atsiradęs, mokslas linkęs ją pakeisti perimdamas visa, kas liečia pažinimo ir intelekto funkcijas. Jau krikščionybė galutinai palaimino tą pakeitimą materialinių reiškinių sferoje. Įžvelgusi materijoje absoliučiai profaninį dalyką, ji lengvai perleido materijos pažinimą jai svetimai disciplinai, *tradidit mundum hominum disputationi*; šitaip įsigalėjo gamtos mokslai ir be didelio vargo privertė pripažinti jų autoritetą. Bet krikščionybė negalėjo taip lengvai atsisakyti sielų pasaulio; juk krikščionių Dievas pirmiausia trokšta valdyti sielas. Štai kodėl gana ilgą laiką mintis psichinį gyvenimą palikti mokslui atrodė tam tikra profanacija; net ir dabar ji dar atstumia nemaža protų. Šiandien įsitvirtino eksperimentinė lyginamoji psichologija, ir negalima su ja nesiskaityti. Tačiau religinio ir dvasinio gyvenimo pasaulis lieka už septynių užraktų. Didžiuma žmonių vis dar įsitikinę, kad yra dalykų, į kuriuos protas tegali įsiskverbti ypatingais būdais. Todėl kai tik pamėginama religinius ir dvasinius reiškinius traktuoti moksliškai, kaskart susiduriama su karštu pasipriešinimu. Bet mėginimai nesiliauja, ir tas atkaklumas jau leidžia numatyti, kad šis paskutinis barjeras pasiduos ir pagaliau mokslas įsiviešpataus toje atitvertoje srityje.

Štai kur slypi mokslo ir religijos konfliktas. Neretai jis ne visai suprantamas. Tvirtinama, kad mokslas iš esmės neigia religiją. Bet religija gyvuoja; ji – tam tikrų faktų sistema, vienu žodžiu, realybė. Kaipgi mokslas galėtų paneigti realybę? Be to, religijos kaip veiksmo, kaip būdo padėti žmonėms gyventi, negalėtų

mokslas atstoti, nes jei jis gyvenimą ir išreiškia, tai jo nekuria. Jis gali ieškoti būdų paaiškinti tikėjimą, bet šitaip jis jį tik suponuoja. Taigi konfliktuojama tik apibrėžtu požiūriu. Iš dviejų pradinių religijos funkcijų teliko viena, bet ir toji baigia iš jos išsivaduoti: tai spekuliatyvinė funkcija. Mokslas užginčija ne pačią religijos buvimo teisę, o teisę dogmatizuoti daiktų prigimtį, priskirti sau ypatingą kompetenciją pažinti žmogų ir pasaulį. Iš tikrųjų religija pati savęs nepažįsta. Nežino, nei kas ją sudaro, nei kokias reikmes ji atitinka. Ji pati yra mokslo objektas ir nieku gyvu negalėtų įsakinėti mokslui! Kita vertus, kadangi už realybės, kurią sudaro mokslinis mąstymas, nėra jokio objekto, į kurį savo dėmesį kreiptų religinė spekuliacija, tampa akivaizdu, kad ateityje religija negalės turėti tokios pat reikšmės, kokią turėjo praeityje.

Ir vis dėlto religija atrodo pašaukta veikiau keistis nei išnykti.

Jau sakėme, kad religijoje yra kažkas amžina: tai kultas, tikėjimas. Tačiau žmonės neatliks apeigų, kurių prasmės nematys, ir nepriims tikėjimo, kurio nesupras. Religijos skleisti ar bent jau išsaugoti neįmanoma jos nepagrindus, tai yra būtina sukurti teoriją. Tokia teorija neabejotinai linkusi remtis įvairiais mokslais nuo pat jų susikūrimo pradžios; pirmiausia socialiniais mokslais, nes religinio tikėjimo ištakos glūdi visuomenėje; paskui psichologija, nes visuomenė – žmonių sąmonių sintezė; pagaliau – gamtos mokslais, nes tiek žmogus, tiek visuomenė – visatos padariniai ir nuo jos tegali būti atsieti dirbtinai. Tačiau nors ir kokie būtų ženklūs mokslų skoliniai, jų vis vien nepakaktų; juk religija pirmiausia yra polėkis veikti, o mokslas, kad ir kiek toli pažengęs, vis vien lieka atstu nuo veiksmo. Mokslas – fragmentiškas, neišsamus, stumiasi labai lėtai ir niekada neprieina iki galo. O gyvenimas laukti negali. Taigi teorijos, skirtos mokyti gyventi, veikti, yra priverstos aplenkti mokslą ir jį iš anksto papildyti. Jos tegalimos tada, kai kasdienės ir gyvybinės būtinybės, kurias mes juntame aiškiai nesuvokdami, varo mąstymą į priekį, toliau už to, ką mums leidžia teigti mokslas. Taigi religijos, net pačios racionaliausios ir labiausiai supasaulietintos, negali ir niekada negalės apsieiti be tam tikros spekuliacijos, kuri, turėdama savo akiratyje tuos pačius objektus kaip ir mokslas, vis dėlto negalėtų būti grynai mokslinė: loginius motyvus ten

dažniau keičia miglotos juslinio suvokimo nuojautos ir jausmai. Viena vertus, tokia spekuliacija panėši į tą, kuri aptinkama senovės religijose; kita vertus, nuo jos skiriasi. Pasinešusi pranokti mokslą, ji turi pradėti jį pažinti ir ieškoti jame įkvėpimo. Įsivyravus mokslo autoritetui, su juo reikia skaitytis; spaudžiant būtinybei galima eiti toliau nei mokslas, tačiau mokslas visuomet turi būti išeities taškas. Negalima nieko teigti, ką jis neigia, nieko neigti, ką jis teigia, nieko formuluoti, kas tiesiogiai ar netiesiogiai nesiremtų iš mokslo pasiskolintais principais. Nuo šiol religija negali apsiriboti vaizdinių sistema, vaizdinių, kuriuos ir toliau galima vadinti religiniais tiek, kiek anksčiau. Prieš ją iškyla besivaržanti jėga, kuri, iš jos gimusi, nuo šiol pažaboja ją, palenkdama savo kritikai ir savo kontrolei. Tai leidžia manyti, kad ši kontrolė vis labiau plis ir taps vis paveikesnė, ir nebebus įmanoma sukliudyti jos įtakai.

III

Tačiau jei pagrindinės mokslo sąvokos yra religinės kilmės, kyla klausimas, kaip jos galėjo iš religijos atsirasti? Iš pradžių sunku suvokti, kas gali sieti logiką ir religiją. Ir kadangi realybė, kurią išreiškia religinis mąstymas, yra visuomenė, klausimą galima suformuluoti žodžiais, kurie dar labiau išryškins jo sudėtingumą: kas galėjo socialinį gyvenimą paversti tokiu svarbiu loginio gyvenimo šaltiniu? Regis, niekas jam tokio vaidmens neskyrė; juk žmonės susivienija turbūt ne spekuliatyvinių poreikių tenkinti.

Veikiausiai manoma, jog per drąsu čia narplioti tokią sudėtingą problemą. Jos analizei reikėtų kur kas giliau perprasti sociologines pažinimo sąlygas, o mes tik pradedame keletą jų nujausti. Tačiau klausimas toks rimtas ir taip tiesiogiai liečiantis visa, kas buvo išdėstyta pirmiau, kad privalome pamėginti rasti atsakymą. Beje, gal nėra taip jau neįmanoma dabar suformuluoti keletą bendrų principų, kurie padėtų rasti išeitį.

Loginio mąstymo medžiagą sudaro sąvokos. Ieškant atsakymo į klausimą, kaip visuomenė galėjo būti paveikusi loginio

mąstymo genezę, pradžioje reikia išsiaiškinti, kaip ji dalyvavo konceptų formavimesi.

Jei, kaip dažnai atsitinka, koncepte teįžiūrima bendroji idėja, tada problema atrodo neišsprendžiama. Individas išties gali saviškai suvokinius ar vaizdinius palyginti, nustatyti, ką jie turi bendra, vienu žodžiu, apibendrinti. Taigi nelengva pasakyti, kodėl apibendrinimas tegalimas visuomenėje ir per visuomenę. Tačiau pirmiausia nėra priimtina, kad loginis mąstymas būtų apibūdinamas remiantis plačiausia jį sudarančių vaizdinių apimtimi. Jei neturi nieko logiška atskiros idėjos, kodėl gali turėti bendros? Bendrumas egzistuoja tik atskirume; tas atskirumas suprastintas ir nuskurdintas. Taigi bendrumas pasižymi tik tomis ypatybėmis ir privilegijomis, kurių nestokoja atskirumas. Priešingai, jei konceptualus mąstymas gali būti taikomas giminei, rūšiai, atmainai, kodėl jis, nors ir labai apribotas, negalėtų apimti ir individo, tai yra išsiplėsti iki ribos, link kurios krypsta vaizdinys siaurėjant jo apimčiai? Iš tiesų, yra nemaža konceptų, kurių objektas – individas. Visose religijose dievai yra skirtingos individualybės, tačiau jie yra įsivaizduojami, ne suvokiami. Kiekviena tauta savaip, – nelygu laikai, – įsivaizduoja savo istorinius ar legendinius herojus; tie vaizdiniai – konceptualūs. Pagaliau mes kiekvienas susidarome bendrą vaizdą ir apie individus, su kuriais bendraujame, – apie jų charakterį, išvaizdą, būdo bruožus,temperamentą: tas bendras vaizdas ir yra tikri konceptai. Žinoma, paprastai jie suformuoti bendrais bruožais, bet ir tarp mokslinių konceptų ar daug rastume tikrai tapačių savo objektui? Vieni nuo kitų skiriasi tik lygmeniu.

Taigi konceptas apibrėžiamas kitomis ypatybėmis. Jis priešingas bet kokiam jusliniam suvokimui – jutimams, percepcijoms ir vaizdams – ir apibūdinamas žemiau išvardytomis ypatybėmis.

Jusliniai suvokiniai yra tarsi amžina tėkmė; jie nelyginant upės vandenys srūva ir srūva ir net jei kuriam laikui aprimsta, vis vien neišlieka tie patys. Kiekvieną lemia ta akimirka, kai buvo suvoktas. Mes niekuomet nesame tikri, kad mūsų suvokimas toks kaip pirmąjį kartą; jei mūsų suvoktas daiktas nepasikeitė, tai mes patys jau nebe tie, kokie buvome to daikto suvokimo

momentu. Konceptas, priešingai, yra tarsi už laiko ir tapsmo ribų; jo neliečia tas judėjimas; sakytum jis slypi visai kitoje sąmonės srityje – skaidresnėje ir ramesnėje. Jis pats nekinta, jo neveikia vidinė savaiminė evoliucija; kaip tik jis priešinasi pokyčiams. Tai mąstymo būdas, kuris kiekvienu laiko momentu yra fiksuojamas ir kristalizuojamas[8]. Jei pakinta, tas pakitimas nėra prigimtinis, o įvyksta todėl, kad mes koncepte atradome kokį trūkumą ir jis privalo būti ištaisytas. Konceptų sistema, būdama tarsi mūsų mąstymo įrankis kasdieniame gyvenime, yra atspindėta gimtosios kalbos žodyne. Juk konceptą išreiškia kiekvienas žodis. O kalba yra fiksuota; ji kinta labai lėtai, todėl tas pats atsitinka ir su ją atspindinčia konceptų struktūra. Mokslininkai, susidurdami su specialia moksline terminija, susiduria ir su specialia konceptų sistema, kurią toji terminija atitinka. Žinoma, joje gali atsirasti naujovių, bet jos ne kas kita, tik įprastų mąstymo būdų pažeidimai.

Būdamas sąlygiškai nekintamas, konceptas yra jei ir ne visa apimantis, tai bent jau visybiškas. Konceptas nėra mano konceptas; jis yra kartu ir kitų žmonių konceptas ar bent jau gali būti jiems perduotas. Aš negaliu perleisti savo suvokimo kito sąmonei: jis glaudžiai susijęs su mano organizmu ir mano asmenybe ir negali būti nuo manęs atskirtas. Visa, ką galiu padaryti, tai pakviesti kitą stotis priešais tą patį objektą ir atsiverti jo poveikiui. O konceptais keičiamasi per pokalbius, intelektualinius žmonių tarpusavio ryšius. Konceptas – iš esmės visuotinis, bendras vaizdinys: būtent konceptais žmonės protiškai sąveikauja[9].

Taip apibrėžto koncepto universalumas nusako jo prigimtį. Jei jis bendras visiems, vadinasi, tai kolektyvinis kūrinys. Jame nėra jokio atskiro proto pėdsakų, nes konceptas sudarytas vieningo

[8] William James, *The Principles of Psyhology*, I, p. 404.

[9] Tokio koncepto universalumo nereikia painioti su visuotinumu: tai labai skirtingi dalykai. Universalumu mes vadiname savybę, kuria pasižymi konceptas, perduodamas daugumai, o gal net visoms sąmonėms; o toks komunikabilumas absoliučiai nepriklausomas nuo jo paplitimo laipsnio. Konceptas, taikomas tik vienam objektui ir mažai išplitęs, gali būti universalus ta prasme, kad visi jį suvokia taip pat: būtent tai yra dievybės konceptas.

proto, o visi kiti protai ateina ten pasisemti peno. Jei koncepte daugiau stabilumo, nei jo pastebima jusliniuose suvokiniuose ar vaizduose, tai todėl, kad kolektyviniai vaizdiniai stabilesni nei individualūs: individas jaučia net pačius menkiausius pasikeitimus, vykstančius jo viduje ar išorinėje aplinkoje, tuo tarpu mentalinę visuomenės laikyseną gali paveikti tik gana rimti įvykiai. Kaskart, kai susiduriame su mąstančiu ir veikiančiu tipu[10], kuris vienodai verčiamas pripažinti tiek kolektyvo valią, tiek individualų protą, toks individo spaudimas parodo kolektyvo kišimąsi. Beje, aukščiau kalbėjome, kad konceptai, padedantys mums mąstyti, yra surašyti žodyne. Nėra abejonių, kad kalba, vadinasi, ir jos dėka perteikta konceptų sistema, yra kolektyvinio darbo vaisius. Ji išreiškia būdą, kuriuo visuomenė apskritai įsivaizduoja patirtus objektus. Sąvokos, atitinkančios skirtingus kalbos elementus, ir yra kolektyviniai vaizdiniai.

Šių sąvokų turinys liudija tą patį. Iš tikrųjų, nerastume nė vieno žodžio, net tarp kadien vartojamų, kurių prasmė siauriau ar plačiau neperžengia mūsų asmeninės patirties ribų. Dažnai žodis išreiškia dalykus, kurių mes niekuomet nesame suvokę, patirtį, kurios mes niekuomet nesame įgiję ar kurios liudytojais niekuomet nesame buvę. Net jei ir pažįstame kokius nors objektus, su kuriais žodis susijęs, tai tik atskiri pavyzdžiai, jie iliustruoja idėją, bet jų niekuomet neužtektų jai suformuluoti. Taigi žodyje sukondensuotas visas mokslas, su kuriuo aš neturiu nieko bendra, mokslas, kuris yra daugiau nei individualus; jis toks platus, kad negaliu aprėpti visų jo rezultatų. Kas iš mūsų žino visus gimtosios kalbos žodžius ir visas kiekvieno žodžio reikšmes?

Ši pastaba leidžia apibūdinti mūsų teiginį, kad konceptai yra kolektyviniai vaizdiniai. Jie bendri visai socialinei grupei, bet

[10] Remiamės tuo, kad individui būdingas kartojimas, ir todėl veiklos ir mąstymo būdai užsifiksuoja ir kristalizuojasi kaip įpročiai, kurie priešinasi pokyčiams. Tačiau įprotis tėra tendencija mechaniškai pakartoti veiksmą ar idėją kaskart, kai šį įprotį paskatina tos pačios aplinkybės; įprotis nereiškia, kad idėja ar veiksmas būtų sukurti pavyzdinių tipų, pasiūlytų ar priskirtų protui ir valiai. Tik kai toks tipas iš anksto nustatytas, tai yra kai įvedama galioti taisyklė ar norma, tada gali ar privalo būti nuspėjama socialinė veikla.

tai dar nereiškia, kad jie atspindėtų paprastą atitinkamų individualių vaizdinių vidurkį; tada intelektualiniu turiniu konceptai būtų skurdesni nei individualūs vaizdiniai, o iš tikrųjų moksliškumu jie pranoksta vidutinį individą. Tai ne abstraktai, kurie įgytų realybės tik atskirose sąmonėse, o visai konkretūs vaizdiniai, kuriuos individas gali susidaryti stebėdamas savo aplinką: jie atitinka tą būdą, kuriuo ypatingoji esybė – visuomenė – savo individualios patirties dalykus suvokia mąstymu. Jei iš tikrųjų konceptai dažniausiai yra bendros idėjos, jei jie išreiškia daugiau kategorijas ir klases nei atskirus objektus, tai todėl, kad visuomenę būdingos ir kintamos esybių savybės labai retai tedomina; dėl savo masto ją veikia tik jų bendros ir nuolatinės savybės. Taigi visuomenės dėmesys krypsta į šią pusę: jai įprasta matyti daiktus dideliais kiekiais ir bendru pavidalu. Bet tai nėra būtinybė, ir net kai tie vaizdiniai yra bendro, jiems įprasčiausio pobūdžio, vis vien jie lieka visuomenės kūrinys ir prisodrinti jos patirties.

Štai kuo konceptualus mąstymas mums vertingas. Jei konceptai tebūtų bendros idėjos, pažinimo jie per daug nepraturtintų; nes bendrybėje, kaip jau minėjome, nėra nieko daugiau nei atskirybėje. Bet jei tai pirmiausia kolektyviniai vaizdiniai, tuomet prie to, ką duoda mūsų asmeninė patirtis, jie priduria visą išmintį ir mokslą, kolektyvo sukauptą amžių tėkmėje. Mąstyti konceptais dar nereiškia tikrovę matyti apibendrintai; tai reiškia į juslinį suvokimą projektuoti šviesą, kuri jį apšviečia, įsiskverbia ir jį transformuoja. Pažinti daiktą – vadinasi, ne tik geriau suvokti esmiškus jo elementus, bet ir jį įtraukti į visumą, nes kiekviena civilizacija turi savo organizuotą sistemą konceptų, tą civilizaciją apibūdinančių. Šios sąvokų sistemos akivaizdoje individuali sąmonė atsiduria tokioje pat padėtyje, kaip ir Platono νου idėjų pasaulio akivaizdoje. Ji mėgina jas įsisąmoninti, nes jai šito reikia sąveikaujant su panašiomis į save; bet tas įsisąmoninimas nėra tobulas. Kiekvienas iš mūsų jas suvokia savaip. Yra tokių, kurios mums visai neprieinamos, kurios lieka už mūsų regėjimo rato; kitas suvokiame toli gražu ne iki galo, o tik tam tikras jų puses. Pasitaiko, ir gana dažnai, kad, mėgindami jas suvokti, iškreipiame; būdamos iš esmės kolektyvinės, jos

negali individualizuotis neperdirbtos, nemodifikuotos, vadinasi, neiškreiptos. Kartais mes taip sunkiai vienas kitą suprantame, kad neretai vieni kitiems meluojame visai to nenorėdami; ir vis todėl, kad visi vartojame tuos pačius žodžius, bet jiems suteikiame ne tą pačią prasmę.

Dabar galime numatyti, kiek visuomenė dalyvauja loginio mąstymo genezėje. Mąstymo procesas vyksta nuo to momento, kai žmogus, be juslėmis suvoktų paviršutiniškų, greit praslenkančių vaizdinių, ima pažinti stabilų idealų pasaulį, bendrą sąmoningų protingų būtybių gyvenimo vietą. Mąstyti logiškai iš tiesų reiškia kažkiek mąstyti visuotinai, atsietai, mąstyti *sub specie aeternitatis*. Visuotinumas, pastovumas – štai dvi tiesos ypatybės. O loginis gyvenimas neginčijamai numato, kad žmogus, nors gal ir miglotai, žino, jog yra tiesa, kuri skiriasi nuo juslinės regimybės. Bet kaip jis galėjo įsisąmoninti tokią sampratą? Dažniausiai žmogus mąsto taip, lyg samprata jam būtų iškilusi savaime – užteko atverti akis į pasaulį. Tačiau betarpiškame patyrime nėra nieko, kas galėtų ją įteigti; visa netgi jai prieštarauja. Vaikas ir gyvūnas šito negali net įtarti. Beje, istorija rodo, kad reikėjo ištisų amžių jai kurtis ir formuotis. Su didžiųjų graikų filosofų iškilimu pirmą kartą Vakarų pasaulyje ši samprata tapo aiškiai įsisąmoninta ir įvertinta. Tas atradimas kėlė susižavėjimą, kurį Platonas išreiškė nuostabia savo kalba. Bet jei tik idėja tais laikais buvo perteikta filosofinėmis formulėmis, ji būtinai turėjo, tegu ir miglotai, egzistuoti anksčiau. Filosofai mėgino tą jausmą išaiškinti; jie juk jo nesukūrė. Kad jie galėtų jį apmąstyti ir analizuoti, pirmiausia jis turi būti jiems duotas, ir dar jie turi žinoti, iš kur jis atsirado, tai yra kokioje patyrimo terpėje užsimezgė. O toji terpė – kolektyvinė patirtis. Pirmą kartą žmonijai atsiskleidė kolektyvinio mąstymo pavidalu visuotinis, bendrinis mąstymas; nes sunku įsivaizduoti, kokį kitą kelią galėjo šis mąstymas pasirinkti. Vien todėl, kad egzistuoja visuomenė, be juslinio suvokimo ir individualių vaizdinių, dar egzistuoja ir ištisa sistema vaizdinių, turinčių stebuklingų savybių. Per juos žmonės suvokia save, permano vieni kitus. Juose yra tam tikros jėgos, tam tikros dvasinės galios, kurios dėka tie vaizdiniai persiduoda individualiems protams. Nuo tol individas jau suvokia,

bent miglotai, kad aukščiau tų individualių vaizdinių egzistuoja tipinių sąvokų pasaulis, sąvokų, kurios leidžia mąstyti; individas numano ištisą proto viešpatiją, kuriai jis priklauso, bet yra žemiau jos. Tai pirmoji tiesos viešpatijos nuojauta. Be abejo, nuo to momento, kai jis suvokė aukštesnio proto esimą, stengėsi atidžiai ištirti jo prigimtį, suprasti, iš kur kyla tų svarbiausių vaizdinių prerogatyvos, ir kai manė jau radęs priežastis, ryžosi pats tomis priežastimis pasinaudoti ir savomis jėgomis išgauti tą patį jų numatytą efektą; kitaip tariant, jis pats sau suteikė teisę kurti konceptus. Tuo būdu gebėjimas suvokti individualizavosi. Bet, geriau pažįstant šios funkcijos prigimtį, būtina ją susieti su socialinėmis sąlygomis, nuo kurių ji priklauso.

Pažymėsime, kad konceptą liečiame tik vienu požiūriu, kur jo vaidmuo – užtikrinti ne vien pačių dvasių sandorą, o jų sutarimą su daiktų prigimtimi. Regis, jis tiek prasmingas, kiek teisingas, tai yra objektyvus, ir jo visuotinumas tėra jo objektyvumo pasekmė. Dvasios turėtų susijungti su daiktais, suvoktais kuo adekvačiau. Neneigiame, kad konceptuali evoliucija vyksta iš dalies būtent šia linkme. Konceptas, pradžioje laikomas teisingu todėl, kad jis yra kolektyvinis, linkęs tapti kolektyviniu tik tuomet, kai laikomas teisingu: prieš juo patikėdami, mes norime jo pavadinimo. Bet pirmiausia nereikia išleisti iš akių, kad šiandien dar dauguma konceptų, kuriais operuojame, nėra sudaryti metodiškai; mes juos kildiname iš kalbos, tai yra iš bendrosios patirties, nepatyrusius jokios išankstinės kritikos. Moksliškai pagrįstų ir kritikuotų konceptų visada be galo maža. Be to, tarp jų ir tų, kurie vyrauja jau vien todėl, kad yra kolektyviniai, tėra tik lygių skirtumai. Kolektyvinis vaizdinys duoda objektyvumo garantiją vien todėl, kad jis yra kolektyvinis; juk ne veltui jis galėjo gana ištvermingai išsilaikyti. Jei jis prieštarautų daiktų prigimčiai, nebūtų galėjęs įgyti plačių ilgalaikių galių sąmonei. Iš esmės moksliniai konceptai teikia pasitikėjimo todėl, kad jie pasiduoda metodinei kontrolei. O kolektyvinis vaizdinys patiria tolydžio kartojamą kontrolę: žmonės, ją atlikdami, vaizdinį patikrina savo asmenine patirtimi. Jis nėra absoliučiai neatitinkantis savo objekto. Jis gali jį išreikšti netobulais simboliais, bet ir moksliniai simboliai tėra apytikriai. Šiuo principu pagrįstas metodas, kurį pasitelkę tyrinėjame religinius reiškinius: priimame kaip

aksiomą teiginį, kad religiniai tikėjimai, nors kartais iš pažiūros itin keisti, slepia tiesą, kurią reikia atskleisti[11].

Tai dar nereiškia, kad konceptai, net kai jie sudaryti pagal visas mokslo taisykles, būtų objektyvūs. Kad jais patikėtum, negana jiems būti teisingiems. Jei jie nėra harmoningi su kitais tikėjimais, kitomis nuomonėmis, vienu žodžiu, su kolektyvinių vaizdinių visuma, jie bus paneigti; dvasios jiems neatsivers; vadinasi, jie bus, bet iš tikrųjų lyg ir jų nebūtų. Šiandien paprastai užtenka, kad jie turėtų mokslo etiketę, ir jau jais be išlygų tikima, o tai rodo, kaip mes tikime mokslu. Tačiau šis tikėjimas iš esmės nesiskiria nuo religinio tikėjimo. Toji svarba, kurią skiriame mokslui, priklauso nuo visų mūsų supratimo apie jo prigimtį ir jo vaidmenį gyvenime; vadinasi, jis išreiškia nuomonę. Iš tikrųjų socialiniame gyvenime visa, net ir pats mokslas, remiasi nuomone. Be abejo, nuomonę galima laikyti tyrimų tikslu ir iš jos kurti mokslą; galima sakyti, tai ir sudaro sociologijos pagrindą. Tačiau mokslas apie nuomonę dar neformuoja nuomonės; jis tegali ją nušviesti, padėti geriau suprasti. Taigi mokslas gali nuomonę pakeisti, bet nuomonė moksle ir toliau turi didelę svarbą, net įgydama dėsnio galią; kaip minėjome, iš nuomonės mokslas semiasi argumentų nuomonei paveikti[12].

Teigti, kad konceptai atspindi būdą, kuriuo visuomenė susidaro tikrovės vaizdą, vadinasi, teigti, kad konceptualus mąstymas yra žmonijos amžininkas. Taigi mes nesutinkame jo laikyti daugiau ar mažiau vėlesnės civilizacijos produktu. Žmogus, nemąstantis konceptais, nebūtų žmogus, nes nebūtų socialinė būtybė. Apsiribojęs vien individualiais suvokiniais, žmogus niekuo nesiskirtų nuo gyvulio. Jei būtų ginama priešinga tezė, vadinasi, konceptas būtų apibūdintas toli gražu ne esminėmis jo savybėmis. Vadinasi, jis buvo sutapatintas su visuotine idėja[13], ir griežtai apibrėžta[14]. Tokiomis aplinkybėmis galėjo pasirodyti, esą žemesnio lygmens visuomenės nežino, kad yra įprasta šio

[11] Kaip matome, tai nereiškia, jog vaizdinys neturėtų objektyvios reikšmės vien todėl, kad jis socialinės prigimties.

[12] Žr. aukščiau, p. 231.

[13] *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, p. 131-138.

[14] *Ibid.*, p. 446.

žodžio reikšme konceptai, nes jų gebėjimas apibendrinti dar itin menkas ir tos sąvokos, kurių joms prireikia, daugiausia nėra apibrėžtos. Bet ir dauguma mūsų dabartinių konceptų pasižymi tokiu pat neapibrėžtumu; mes surandame jiems apibrėžimą tik diskusijose ar rašydami mokslo darbus. Kita vertus, matėme, kad suvokti dar nereiškia apibendrinti. Mąstydami konceptualiai mes ne tik izoliuojame ir grupuojame į visumą tam tikrą kiekį objektų su bendromis ypatybėmis, – mes kintamumo sąvoką pervedame į pastovumo, o individualumo – į socialumo. Kadangi loginis mąstymas prasideda konceptu, vadinasi, jis visuomet egzistavo; ir nerastume nė vieno istorinio periodo, kur žmonės būtų nuolat gyvenę kamuojami sumaišties ir prieštaravimų. Žinoma, mes negalime išryškinti logikos ypatybių skirtybės įvairiais istorijos momentais; ji evoliucionuoja, lygiai kaip evoliucionuoja pačios visuomenės. Tačiau nors ir kokios realios būtų tos skirtybės, jos negali užgožti ne mažiau esmingų panašybių.

IV

Atėjo metas paliesti paskutinį klausimą, kuris buvo pateiktas mūsų darbo įvadinėje dalyje[15] ir kuris taip ir liko visame dėstyme tarsi užuomina. Matėme, kad kai kurios kategorijos atspindi socialinius dalykus. Telieka išsiaiškinti, iš kur ši ypatybė randasi.

Kadangi tos kategorijos pačios yra konceptai, nesunku suprasti, kad jos yra bendros kolektyvo veiklos vaisius. Nerastume konceptų, kurie tuo pat lygiu atspindėtų ženklus, iš kurių atpažįstamas kolektyvinis vaizdinys. Jų stabilumas ir visuotinumas yra tokio lygmens, kad jos dažnai laikytos absoliučiai universaliomis ir nekintamomis. Beje, kadangi jos atspindi esmines mąstančių žmonių tarpusavio supratimo sąlygas, akivaizdu, kad jas tegalėjo suformuoti visuomenė.

Tačiau kalbant apie jas problema kur kas kompleksiškesnė, nes jos yra socialinės ir kita prasme, ir antrame lygmenyje. Jos ne tik kildinamos iš visuomenės – socialūs ir jas išreiškiantys

[15] Žr. aukščiau, p. 24.

dalykai. Visuomenė jas ne tik suformavo, bet ir patį jų turinį sudaro įvairūs socialinės būtybės aspektai: giminės kategorija ėmė nesiskirti nuo žmogaus grupės koncepto; laiko kategorijos pagrindą sudaro socialinio gyvenimo ritmas, o visuomenės užimama erdvė atitinka erdvės kategorijos reikalavimus; kolektyvinė jėga, buvusi veikiančios jėgos konceptas, yra esminis priežastingumo kategorijos elementas. Tačiau kategorijos nėra sudarytos vien turint galvoje socialinę sferą; jos taikomos visai tikrovei. Kodėl kaip tik iš visuomenės buvo pasisavinti modeliai, pagal kuriuos sukonstruotos kategorijos?

Pagrindinį pažinimo vaidmenį atlieka svarbiausi konceptai. Kategorijos vyrauja ir aprėpia visus kitus konceptus: tai nepertraukiami mentalinio gyvenimo rėmai. Ir kad jos galėtų apimti kurį nors konkretų objektą, turi formuotis to paties masto tikrovės pagrindu.

Jų atspindimi ryšiai, manoma, egzistuoja individualiose sąmonėse. Individas gyvena laike ir, kaip minėjome, turi orientavimosi laike pajautimą. Jo gyvenimas eina erdvės apibrėžtame taške, ir galima labai motyvuotai teigti, jog visi jo jusliniai suvokiniai turi erdviškumo[16]. Jis junta panašybes; jo sąmonėje vienas po kito iškyla panašūs vaizdiniai, jie susyja, priartėja, ir to priartėjimo dėka susiformavęs naujas vaizdinys jau yra gimininga su jais. Mes juntame ir tam tikrą reiškinių sekos reguliarumą; gyvūnai šito justi negali. Visos tos sąsajos grynai asmeninio pobūdžio, ir todėl bet kuri individo susidaryta samprata jokiu būdu negali peržengti jo siauro horizonto. Gimininga vaizdai, iškilę mano sąmonėje susiliejus panašiems vaizdams, teatspindi objektus, kuriuos aš tiesiogiai suvokiau; ten nėra nieko, kas man teiktų nuovokos apie kategoriją, tai yra apie aplinką, galinčią aprėpti *visybinę* grupę visų galimų objektų, kurie patenkintų tą pačią sąlygą. Be to, būtina iš anksto turėti grupės idėją, kuriai iškilti vien mūsų vidinio gyvenimo nepakaktų. Juo labiau nėra tokios asmeninės patirties, tegu ir kokia ji plati ir ilga būtų, kuri galėtų mums leisti daryti prielaidą apie egzistavimą visybinės giminės, kuri aprėptų būtybių visumą, o kitos giminės tebūtų tarpusavyje koordinuotos ar viena nuo kitos priklausomos rūšys.

[16] William James, *Principles of Psychology*, I, p. 134.

Ši *visybės* samprata, sudaranti mūsų išdėstytos klasifikacijos pagrindą, negali kilti iš individo, kuris ir pats tėra dalis visumos ir kuris teprisiliečia prie itin mažos tikrovės atkarpėlės. Ir vis vien turbūt nėra esmiškesnės kategorijos; kadangi kategorijų vaidmuo – apglėbti visus kitus konceptus, tai pati tikriausia kategorija turėtų būti *visybiškumo* konceptas. Pažinimo teoretikai jį paprastai postuluoja tarsi kilusį iš savęs, savaiminį, tuo tarpu jis neapsakomai pranoksta kiekvienos atskirai paimtos individualios sąmonės turinį.

Dėl tų pačių priežasčių erdvė, kurią aš pažįstu savo juslėmis, kurios esu centras ir kur visa išdėstyta mano atžvilgiu, negalėtų būti visybinė erdvė, sudaryta iš atskirų erdvių, suderintų su visuotiniais išeities taškais, bendrais visiems individams. O konkreti laiko tėkmė, kurią jaučiu savyje ir šalia savęs, man neteikia supratimo apie visybinį laiką; pirmuoju atveju laikas tereiškia mano asmeninio gyvenimo ritmą, antruoju – atitinka tą gyvenimo ritmą, kuris nėra jokio pavienio individo gyvenimo ritmas, bet į kurį visi įsitraukia[17]. Pagaliau tie reguliarumai, kuriuos stebiu savo juslėmis suvokdamas tam tikrą seką, taip pat man svarbūs; jie paaiškina, kodėl, kai man duotas reiškinių poros, kurios pastovumą tyriau, antecedentas, aš linkęs laukti konsekvento. Bet ta asmeninio laukimo būsena negali būti painiojama su visuotinės eiliškumo tvarkos samprata, būdinga visiems žmonėms ir įvykiams.

Kadangi pasaulis, kurį atspindi visuotinė konceptų sistema, yra pasaulis, kurį susikuria visuomenė, tai tik visuomenė ir gali mums pasiūlyti pačias bendriausias sąvokas, kuriomis remiantis jis vaizduojamas. Vienas subjektas, apimantis visus atskirus subjektus, gali tokį objektą aprėpti. Kadangi pasaulis egzistuoja tiek, kiek jis suvoktas, ir kadangi visuotinai jis suvoktas tik visuomenės, jis ten ir įsikuria, tapdamas jos vidinio gyvenimo elementu; taigi ji pati yra būtent visybinė giminė, už kurios daugiau jau nieko nėra. Visybiškumo konceptas tėra abstrakti

[17] Dažnai apie erdvę ir laiką kalbame taip, lyg tai tebūtų konkretus plotas ir konkreti trukmė, suvokti individualios sąmonės, tik abstrahuojant nuskurdinti. O iš tikrųjų tai visai kito pobūdžio vaizdiniai, sudaryti iš kitų elementų absoliučiai pagal kitą planą ir siekiant absoliučiai kitų tikslų.

visuomenės koncepto forma: ji – vìsa, aprėpianti visus daiktus, ji – aukščiausia kategorija, aprėpianti visas kitas kategorijas. Tokiu esmišku principu grindžiamos tos pirmos, primityvios klasifikacijos, kuriose visų padermių būtybės suklasifikuotos į socialinius rėmus kartu su žmonėmis[18]. Tačiau jei pasaulis slypi visuomenėje, toji erdvė, kurią ji užima, susimaišo su visybine erdve. Iš tikrųjų matėme, kaip kiekvienas daiktas socialinėje erdvėje užima jam skirtą vietą; ir faktas, kad toji lokalizacija yra absoliučiai ideali ir niekuo nepanaši į tą, kokia ji būtų, jei būtų mums padiktuota tik juslinės patirties, rodo, kiek ši visybinė erdvė skiriasi nuo konkrečių erdvių, kurias suvokiame pojūčiais[19]. Dėl tos pačios priežasties kolektyvinio gyvenimo ritmas vyrauja ir aprėpia visų elementarių gyvenimų ritmų, iš kurių jis išsirutulioja, įvairovę; be to, jį atspindintis laikas vyrauja ir aprėpia visas atskiras laiko trukmes. Tai *visybinis* laikas. Pasaulio istorija ilgai tebuvo vienas iš visuomenės istorijos aspektų. Be vieno nėra kito; pasaulio istorijos periodus sąlygoja visuomenės istorijos periodai. O visuomenės koncentracinis ir dispersinis judėjimas tą globalinį visuotinį laiką matuoja ir nustato išeities taškus, pagal kuriuos laikas dalijamas ir tvarkomas; apibendrinant galima teigti, jog tai periodinės kolektyvinio atsinaujinimo reikmės. Tie kritiški momentai dažniausiai siejasi su kuriuo nors iš materialių reiškinių, kaip kurios nors žvaigždės reguliariai pasikartojantis grįžimas ar metų laikų kaita. Šitai vyksta todėl, kad objektyvūs ženklai leidžia visiems aiškiau pastebėti šią iš esmės socialinę struktūrą. Ir pagaliau priežastinis ryšys, kolektyviai subrandintas grupėje, egzistuoja nepriklausomai nuo visos individualios sąmonės; jis sklendžia virš visų žmonių ir visų pavienių įvykių. Tai visuotinės vertės dėsnis. Mes parodėme, kad jis atsirado būtent šitaip.

Yra ir kitas argumentas, kuris aiškina, kad pagrindiniai kategorijų elementai paimti iš socialinio gyvenimo, nes tos sąsajos, kurias jos išreiškia, tegalėjo būti suvoktos ir įsisąmonintos tik per visuomenę ir visuomenėje. Jei tam tikra prasme kategorijos

[18] Iš esmės visybiškumo konceptas, visuomenės konceptas, dievybės konceptas tėra skirtingi tos pačios sąvokos aspektai.

[19] Žr. *Classifications primitives*, *loc. cit.*, p. 40 ir toliau.

būdingos individo gyvenimui, individas neturėjo jokio pagrindo ir jokios priemonės jas suvokti, įsisąmoninti, jas suformuluoti, sudaryti ir paversti sąvokomis. Kad individas orientuotųsi erdvėje, kad žinotų, kada turi tenkinti įvairias organines reikmes, jam nereikėjo visiems laikams susidaryti konceptualios laiko ar erdvės sampratos. Bene visi gyvūnai moka rasti kelią, nuvesiantį į jiems pažįstamas vietas; jie ten grįžta atitinkamu metu, nors neturi supratimo apie jokias kategorijas; juos instinktyviai veda juslės, ir jų jiems visai pakanka. Jų pakaktų ir žmogui, jei jo veiksmų tikslas tebūtų patenkinti asmenines reikmes. Kad pripažintume, jog vienas daiktas panašus į kitus, mums jau žinomus iš patirties, nėra jokio reikalo vienų ir kitų skirstyti į gimines ir rūšis; jų panašumui nustatyti gana pastebėjimo, kaip panašūs vaizdai susyja ir susilieja. O jau matyto, jau patirto įspūdis nereikalauja jokios klasifikacijos. Kai veikia vien individualūs panašumai, kai norime atskirti mūsų ieškomus daiktus nuo vengtinų, užtenka vienų ir kitų poveikį loginiu ryšiu susieti su jų priežastimis. Grynai empirinis nuoseklumas, tvirtos sąsajos tarp konkrečių vaizdinių vadovauja valiai ir veda. Kitokių nežino ne tik gyvūnas, bet gana dažnai nieko daugiau neįsivaizduoja ir mūsų pačių praktinė patirtis. Nuovokiu vadiname tą žmogų, kuris labai aiškiai jaučia, ką turi daryti, tik dažniausiai negali to išreikšti dėsniu.

Visai kas kita su visuomene. Ji gyvuoja tik tuomet, kai ją sudarantys individai ir daiktai yra pasiskirstę tarp skirtingų grupių, tai yra suklasifikuoti, ir kai suklasifikuotos pačios tos grupės. Taip visuomenė numato sąmoningą organizaciją, kuri yra ne kas kita, o klasifikacija. Tokiu būdu organizuota visuomenė natūraliai susisiekia erdvėje, kurią ji užima. Ir, vengiant bet kokio susidūrimo, kiekvienai atskirai grupei turi būti skirta apibrėžta erdvės dalis: kitaip sakant, visa erdvė turi būti padalyta, diferencijuota ir orientuota, be to, visi žmonės privalo tuos padalijimus ir tas orientacijas žinoti. Kvietimas į šventę, į medžioklę, į karo žygį reiškia, kad jų datos jau nustatytos, sutartos iš anksto, vadinasi, nustatytas laikas, kurį visi žmonės suvokia vienodai. Pagaliau žmonių sueiga bendro tikslo labui tėra įmanoma tik tuomet, kai sutariama dėl sąryšio tarp to tikslo ir priemonių, leidžiančių tą tikslą įgyvendinti, tai yra kai tą patį priežastinį

ryšį pripažįsta visi to paties sumanymo bendrai. Ir nieko nuostabaus, kad socialinis laikas, socialinė erdvė, socialinės kategorijos, kolektyvinis priežastingumas sudaro atitinkamų kategorijų pagrindą, nes žmogaus sąmonė pirmą kartą neabejotinai aiškiai ryšių įvairovę suvokė kategorijų socialinėmis formomis.

Darant išvadą dera pažymėti, kad visuomenė nieku gyvu nėra nelogiška ar alogiška esybė, padrika ir įnoringa, kaip gana dažnai apie ją manoma. Visai priešingai, kolektyvinė sąmonė yra pati aukščiausia psichinio gyvenimo forma, nes ji – sąmonių sąmonė. Iškilusi aukščiau individualių lokalinių, atsitiktinių, antraeilių aplinkybių ir būdama už jų, kolektyvinė sąmonė mato daiktus tik pastovaus, įprasto pavidalo, kurį ji užfiksuoja komunikabiliose sąvokose. Matydama iš aukštai, kartu ji mato toli; kiekvieną akimirką ji aprėpia visą pažintą tikrovę. Štai kodėl ji viena gali pateikti protui rėmus, kurie taikomi visumai būtybių ir kurie leidžia jas suvokti. Tie rėmai nėra sukurti dirbtinai; ji juos randa savyje; ji juos įsisąmonina. Jie išreiškia buvimo būdus, pasitaikančius visuose realybės lygmenyse, tačiau visiškai aiškiai pasirodančius tik viršūnėje, nes besirutuliojančio psichinio gyvenimo begalinis kompleksiškumas reikalauja paties didžiausio sąmonės tobulumo. Loginiam mąstymui suteikti socialinę prigimtį nereiškia jį sumenkinti, sumažinti jo svarbą, laikyti jį tik dirbtinių kombinacijų sistema; priešingai, tai reiškia jį priskirti natūraliam procesui. Tai nereiškia, kad šitaip sudarytos sąvokos galėtų nedelsiant virsti tolygiomis jų objektams. Jei visuomenė palyginti su individu yra universali, vis vien ji nenustoja pati buvusi individualybe – su savo veidu ir savo skiriamaisiais bruožais. Ji – ypatingas subjektas, individualizuojantis tai, ką mąsto. Taigi ir kolektyviniuose vaizdiniuose slypi subjektyvūs elementai; būtina, kad jie būtų palengva gryninami ir vis labiau priartinami prie daiktų. Bet nors ir kokie primityvūs jie būtų pradžioje, vis vien juose mezgasi naujas mentalitetas, iki kurio individas niekuomet nebūtų pakilęs savomis jėgomis: nuo tada atsivėrė kelias tvirtam, visuotiniam ir organizuotam mąstymui, kuriam telieka plėtotis ir tobulėti.

Beje, priežastys, nulėmusios tą plėtrą, regis, niekuo per daug nesiskiria nuo tų, kurios davė mąstymui pradžią. Jei loginis mąstymas kaskart noriau linksta atsikratyti subjektyvių ir asmeninių

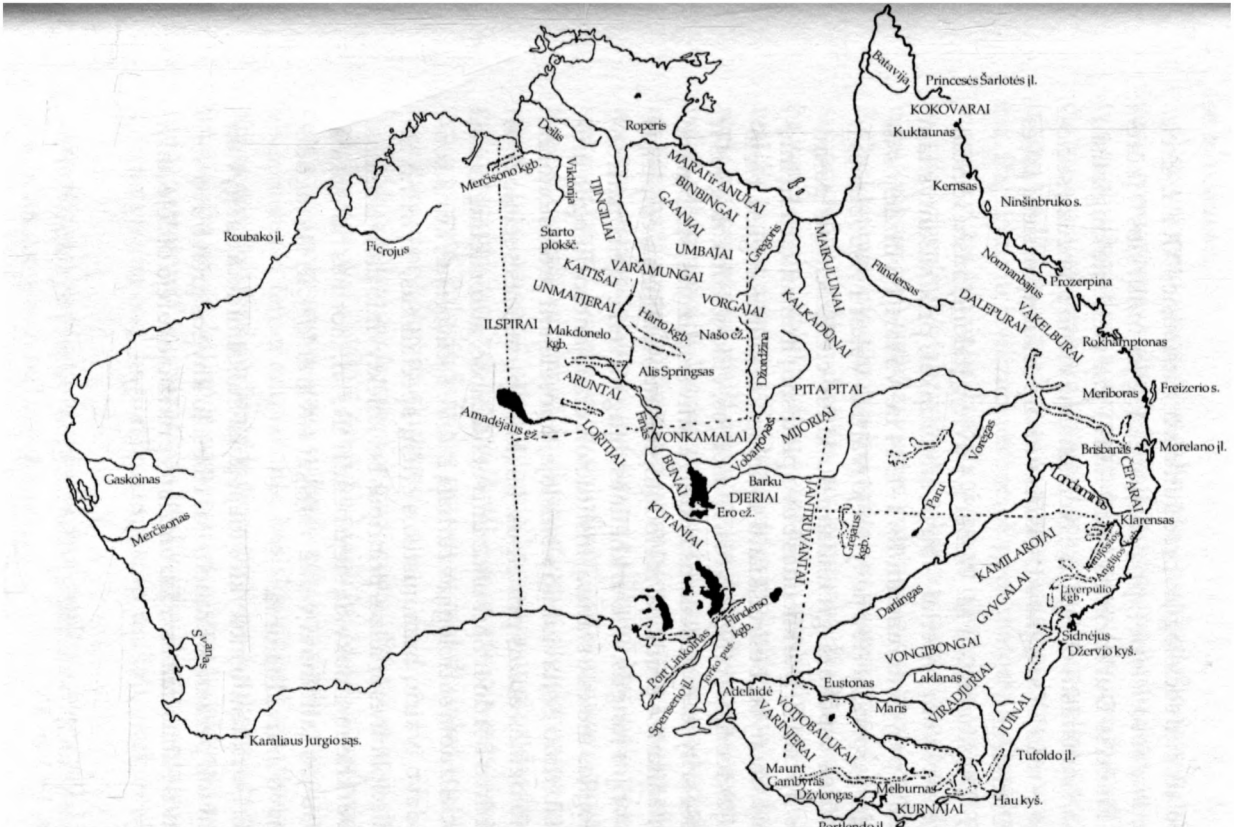
elementų, kurių pradžioje buvo daugiau negu reikia, tai ne todėl, kad būtų įsiterpę nesocialiniai faktoriai, o veikiau todėl, kad vis labiau vystėsi ir tobulėjo nauja socialinio gyvenimo rūšis. Turime galvoje tą internacionalinį gyvenimą, kuris užsimojo religinius tikėjimus universalizuoti. Kuo toliau jis sklinda, tuo labiau platėja horizontai; visuomenė nustoja buvusi gryna visybe ir tampa kur kas platesne visybės dalimi – su neapibrėžtomis ir galinčiomis be galo be krašto plėstis sienomis. Dėl tos priežasties tikrovė nebegali išsilaikyti pirmykščiuose socialiniuose rėmuose; ji prašosi tvarkoma pagal jai savybingus principus, tad loginė organizacija ima skirtis nuo socialinės ir tampa autonominė. Štai kaip ryšys, siejantis mąstymą pirmiausia su determinuotomis kolektyvinėmis individualybėmis, vis labiau silpsta; kaip palaipsniui jis tampa visuotinis ir universalizuojasi. Grynai žmogaus mąstymas nėra pirmapradis duomuo – jis susiformavo istorijos būvyje; tai ideali riba, prie kurios mes vis artėjame, tik veikiausiai niekad jos nepasieksime.

Toli gražu nėra teisinga, kad tarp mokslo ir moralės bei religijos jaučiamas tam tikras prieštaravimas, taip dažnai pabrėžiamas, nes iš tikrųjų šios dvi žmogaus veiklos formos kilusios iš to paties šaltinio. Šitai puikiai suprato Kantas. Štai kodėl jis spekuliatyvinį ir praktinį protą traktavo kaip dvi tų pačių galimybių puses. Pasak Kanto, jų vienovę sudaro būtent tai, kad abi orientuojasi į visuotinumą. Mąstyti racionaliai – mąstyti remiantis dėsniais, kurie pripažįsta protingų būtybių visuotinumą (universalumą); veikti moraliai – elgtis vadovaujantis maksimomis, kurios gali be jokių kliūčių aprėpti valios visuotinumą. Kitaip tariant, mokslas ir moralė leidžia manyti, kad individas gali pakilti aukščiau savojo „aš" ir gyventi beasmenį gyvenimą. Iš tikrųjų, nekyla abejonių, jog tai yra visų aukščiausių mąstymo ir veiklos formų bendras bruožas. Viena, ko kantizmas nepaaiškina, tai iš kur kyla ta prieštara, prieš kurią atsiduria žmogus. Kodėl jis priverstas pergalėti save ir pranokti savo prigimtį, ir atvirkščiai, kodėl visuotinis dėsnis priverstas nusileisti iki įsikūnijimo individuose. Sakysite, egzistuoja du antagonistiniai pasauliai ir abiejuose vienodai gyvename: vienas – materijos ir jutimų pasaulis, kitas – grynojo visuotinio proto pasaulis? Bet tai tas pats klausimas, tik pakartotas kiek kitais žodžiais, o mums

svarbu tiksliai išsiaiškinti, kodėl kantizmas teigia, jog mes vienu metu gyvename dviejuose pasauliuose. Kodėl tie du pasauliai, kurie atrodo tokie prieštaringi, nelieka nuošaliai nuo kits kito ir kas, nepaisant jų antagonizmo, verčia skverbtis vienam į kitą? Vienintelis dalykas, kuris galėtų paaiškinti tą keistą reikiamybę, yra smukimo hipotezė numatant visus sunkumus, kurių čia neverta priminti. Atvirkščiai, visa paslaptis dingsta nuo to momento, kai pripažįstame, kad visuotinis protas tėra kolektyvinio mąstymo sinonimas. Toks mąstymas įmanomas tik individų grupėje; jis sąlygoja juos, o jie savo ruožtu sąlygoja jį, nes jie tegali išsilaikyti tik grupuodamiesi. Visuotinių siekių ir tiesų viešpatija tegali gyvuoti tik įsiterpus asmenų valiai ir jausmams, o motyvai, kurie grindžia jų dalyvavimą, yra tie patys, dėl kurių jie dalyvauja. Trumpai tariant, mumyse yra visuotinumo, nes mumyse yra socialumo, ir kadangi socialinis gyvenimas vienu kartu aprėpia ir vaizdinius, ir praktikas, tas visuotinumas savaime persiduoda tiek idėjoms, tiek ir veiksmams.

Turbūt kels nusistebėjimą mūsų nuostata visuomenei priskirti aukščiausias žmogaus mentaliteto formas: motyvas atrodo gana kuklus palyginti su svarba, kurią mes priskiriame efektui. Atstumas tarp jausmų bei norų pasaulio ir proto bei moralės pasaulio toks didelis, kad antrasis atrodo galėjęs prisijungti prie pirmojo tik kūrybos aktu. Tačiau mūsų prigimties genezėje skirti visuomenei tokį žymų vaidmenį visai nereiškia neigti tą kūrybą; nes visuomenėje slypi tokia kūrybinė galia, kuriai negalėtų prilygti jokia kita galima stebėti esybė. Iš tikrųjų bet kokia kūryba, kaip mistinis vyksmas, nepasiduodantis nei mokslui, nei protui, yra sintezės produktas. Ir jei pavienių vaizdinių, susidarančių kiekvienos individualios sąmonės gelmėse, sintezė jau pati yra naujovių gamintoja, tada kiek veiksmingesnė yra tokia plati absoliučios sąmonės sintezė kaip visuomenė! Visuomenė – pati galingiausia fizinių ir dvasinių jėgų sankaupa, atverianti mums savo ypatybes. Niekur daugiau nerasime tokios medžiagos gausos ir įvairovės ir tokio stipraus koncentracijos laipsnio. Ir visai nenuostabu, kad iš jos išsirutulioja kur kas aukštesnio lygmens gyvenimas, kuris, veikdamas iš tos medžiagos išplaukiančius elementus, pakelia juos į aukštesnę egzistencijos formą ir transformuoja.

O sociologijos paskirtis – atverti mokslui apie žmogų naujus kelius. Iki šiol mes privalėjome laikytis tokios alternatyvos: arba aukščiausius žmogaus ypatingus sugebėjimus aiškinti apsiribojant žemesnėmis būties formomis, protą – jutimais, dvasią – materija, – o tai vėl priverstų neigti jų ypatingumą, – arba tuos sugebėjimus susieti su kuria nors viršpatyrimine realybe, kuri postuluojama, tačiau jos egzistavimo negali nustatyti jokie stebėjimai bei tyrimai. Žmogaus protą trikdė tai, kad individas buvo laikomas *finis naturae*: rodėsi, už jo daugiau nieko nėra, bent jau nieko, kas būtų prieinama mokslui. Bet pripažinus, kad virš individo dar yra visuomenė ir kad ji – ne nominali protinga būtybė, o veikiančių jėgų sistema, tapo įmanoma naujai aiškinti žmogų. Jo esminių skiriamųjų požymių išsaugojimui jau anaiptol nereikia jų laikyti už patyrimo ribų. Prieš metantis į tokį kraštutinumą dar derėtų nustatyti, ar tik tai, kas pranoksta individą, jam atitekę ne iš viršindividualiosios realybės, o įgyta iš patyrimo – iš visuomenės. Žinoma, nesiryžtume tvirtinti, iki kokios ribos gali siekti tie aiškinimai ir ar jie gali išspręsti visas problemas. Tačiau lygiai taip pat neįmanoma iš anksto nubrėžti ribą, kurios jie neįstengtų peržengti. Tik būtinai reikia išbandyti hipotezę, ją patikėti kiek įmanoma metodiškesnei faktų kontrolei. Kaip tik taip mes ir pabandėme padaryti.



Etnografinis Australijos žemėlapis

ÉMILE'IO DURKHEIMO SOCIOLOGIZMO PRINCIPAI

Šiuolaikinės sociologijos pradininkas ir garsiausios XX a. *L' Ecole française de sociologie* („prancūzų sociologijos mokyklos") įkūrėjas Émile'is Durkheimas (1858–1917) yra viena įtakingiausių XX a. humanistikos figūrų. „Nerasime nė vieno prancūzų sociologo, – rašo J. Duvignaud, – kuris vienaip ar kitaip nesietų savęs su Durkheimu"[1].

E. Durkheimas ir M. Weberis – dviejų įtakingiausių sociologijos mokyklų lyderiai – buvo amžininkai, priklausantys tam pačiam palyginti ramiam 1871–1914 m. Vakarų civilizacijos istorijos tarpsniui. Abu jie tyrinėjo įvairius Vakarų visuomenės ir kultūros aspektus, gretindami su kitais civilizaciniais pasauliais. Tačiau E. Durkheimas buvo platesnių humanitarinių interesų asmenybė, besireiškianti sociologijos, kultūrologijos, civilizacijos teorijos, religijotyros, filosofijos, etikos, edukologijos ir kitose srityse. Jo veikalams būdinga universalizmas, stulbinanti humanitarinė erudicija, metodologinis nuoseklumas, empirijos ir teorijos jungtis. E. Durkheimas daug nuveikė įtvirtinant sociologijos mokslo statusą, institucionalizuojant sociologiją universitetinio išsilavinimo sistemoje, puoselėjant profesionalios sociologinės etikos principus. Jis įkūrė pirmąsias sociologijos katedras Bordo ir Sorbonos universitetuose, autoritetingiausią specializuotą sociologijos žurnalą *L'Anée Sociologique*, kuris konsolidavo įvairių humanistikos sričių specialistus, įtvirtino interdisciplininės analizės principus bei kolektyvinio darbo formas. E. Durkheimo mokyklą siejo bendri tikslai, teorinės nuostatos, tačiau jos šalininkai veikė visiškai savarankiškai, išsaugodami savo individualumą.

E. Durkheimo mokyklos idėjų įtaka mokslininkui dar gyvam esant toli peržengė Prancūzijos ribas. Jo knygos greit buvo verčiamos į kitas kalbas ir jau amžiaus pradžioje turėjo didelę įtaką

[1] J. Duvignaud, *Durkheim: sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, 1965, p. 54.

britų, italų, rusų, lenkų, vengrų ir kitų tautų sociologams. Galingas E. Durkheimo ir jo mokyklos idėjų poveikis antroje XX a. pusėje regimas JAV, Japonijos socialiniuose ir humanitariniuose moksluose.

E. Durkheimo mokyklos šalininkai, priešpriešindami civilizacinį visuomenės raidos lygmenį gamtiniam, kartu išsaugo senos evoliucionistinės koncepcijos elementus. Civilizacijos raida čia tiesiogiai siejama su žmogaus mąstymo ir socialinių organizmų evoliucija, pripažįstant vieningą žmonijos istorijos vyksmą. Pagrindiniu civilizacinės sociologijos metodu E. Durkheimo mokyklos šalininkai laiko *lyginamąjį*, o istorijos – *monografinį* ir *funkcionalinį*. Analizuodami ankstyvąsias civilizacijos istorijos ištakose išsikristalizavusias kultūros ir mąstymo formas, E. Durkheimas ir jo sūnėnas bei artimiausias mokinys M. Maussas, pradedant 1906 m. darbais, nuolatos pabrėžia ypatingą svarbą vadinamųjų „kolektyvinių vaizdinių" *(représentation collectives)*. Jie tampa pamatine E. Durkheimo mokyklos civilizacinės sociologijos sąvoka, visiškai pajungiančia individo mąstymą ir veiklą visuomenei. E. Durkheimas ir M. Maussas manė, kad pirmykštėms tautoms būdingos mąstymo formos yra universalios ir esmiškai nesiskiria nuo aukštesnę civilizuotumo pakopą pasiekusių tautų. „Kolektyvinių vaizdinių" sąvoka jų koncepcijoje tiesiogiai siejasi su ne mažiau abstrakčiomis „kolektyvinio subjekto", „visuomenės" kategorijomis, kurios sujungia visas žmogiškosios civilizacijos istorijoje išryškėjusias visuomenės ir mąstymo formas. Palygindami jas prancūzų mokslininkai regi tik kiekybinį, o ne kokybinį skirtumą.

Studijoje *Note sur la notion de civilisation* („Pastabos apie civilizacijos sąvoką", 1909) E. Durkheimas ir M. Maussas apibrėžia civilizaciją kaip „nesusijusią su konkrečiu socialiniu organizmu visuomeninių fenomenų visumą, besiskleidžiančią nacionalinių teritorijų ribas peržengiančiose erdvėse konkrečiu laiku; jungiančią savyje kelių visuomenių istoriją su jų tarpnacionaliniu gyvenimu"[2]. Civilizacinės sociologijos dėmesio centre atsiduria visuomenė, kuri aiškinama kaip unikali, niekuo kitu

[2] E. Durkheim, M. Mauss, *Note sur la notion de civilisation* // *L'Année Sociologique*, t. XII, 1909–1912, Paris, 1913, p. 47.

nepaverčiama realybė, „inpersonalinis" visuomeninių ryšių sistemos tipas.

Pagrindinis visuomenės komponentas žmogus čia traktuojamas kaip *homo duplex*, tai yra ambivalentiška, individuali ir socialinė esybė, kurios gyvenime ir veikloje besąlygiškai vyrauja socialinis lygmuo. Todėl visuomenė čia iškyla kaip viršindividuali socialinė struktūra, atsiradusi iš daugybės individų sąveikos. Į aukštesnį tarpnacionalinio gyvenimo lygmenį pakilusios visuomenės struktūros tik tuomet virsta civilizaciniu organizmu, kai įgauna „vientisų sistemų pavidalą ir jungiasi vieningame laiko bei erdvės kontinuume"[3].

Vadinasi, prancūzų civilizacinės sociologijos pradininkai, traktuodami civilizaciją kaip „tarpnacionalinę socialinių sistemų metasistemą", susieja sociologinį civilizacijos tyrinėjimą su paskirais evoliucionistinės ir struktūrinės funkcinės teorijų elementais. Evoliucionizmo įtaka čia reiškiasi visuomenių ir civilizacijų tipologija, požiūriu į sudėtingus socialinius organizmus kaip paprastesnių struktūrų kombinacijas. Civilizacinės sociologijos kūrėjai, veikiami pozityvistinės metodologijos, atsiriboja nuo spekuliatyvumo, perdėto psichologizavimo, pamatinių civilizacijos problemų tyrinėjimą jie perkelia iš globalinių apibendrinimų į konkrečią sociologinę, neretai elementariausių morfologinių civilizacijos elementų analizę.

Tyrinėjant prancūzų ankstyvosios civilizacinės sociologijos metodologinius principus, aiškėja, kad šios mokyklos šalininkai, siekdami mokslinio objektyvumo, pamažu atriboja civilizacijos sąvoką nuo vertybinių sprendimų. Ši metodologinė nuostata, iš pradžių paplitusi antropologijoje ir etnografijoje, greit įsigali civilizacinėje sociologijoje. Ji ne tik išlaisvina civilizacinius tyrinėjimus nuo aksiologijos įtakos, bet ir, atsisakydama ideologinių stereotipų, atveria kelią įvairių morfologinių socialinių organizmų pjūvių objektyviai analizei, nepriklausomai nuo jų išsivystymo lygmens. Čia E. Durkheimo mokyklos pozicijos suartėja su europocentrizmo oponentų etnologų nuostatomis, nes paneigia išskirtines Vakarų civilizacijos pretenzijas į vienintelę Civilizaciją.

[3] *Ten pat*, p. 47.

E. Durkheimas gimė 1858 m. Epinalyje rabinų šeimoje, buvo auklėjamas griežtoje žydų ortodoksinės religijos atmosferoje, mokėsi hebrajų kalbos, studijavo Torą ir Talmudą. Licėjuje paveiktas mokytojos katalikės, nutolsta nuo ortodoksinio judaizmo ir pereina į agnosticizmo pozicijas. Tradicinė religija, teigė vėlesniuose darbuose E. Durkheimas, jau nebeatitinka šiuolaikinės modernios civilizacijos dvasios, todėl atlieka visuomenės moralę konsoliduojančios jėgos funkciją.

1879 m. turintis puikų humanitarinį išsilavinimą jaunuolis įstoja į prestižinį Paryžiaus Pedagogikos institutą. Ten mokosi kartu su H. Bergsonu ir J. Jaurès. Labiausiai jo pasaulėžiūrą paveikė spiritualistinio pozityvizmo šalininkas E. Boutroux. 1882 m. užbaigęs studijas ir išlaikęs filosofijos dėstytojo egzaminą, E. Durkheimas keletą metų dėsto filosofiją provincijos licėjuose. Norėdamas pagilinti žinias, jis pasiima metus akademinių atostogų, pusę jų skiria darbui Paryžiaus bibliotekose, paskui išvyksta į Leipcigą. Čia artimai susipažįsta su W. Wundto naujausiais eksperimentinės psichologijos tyrinėjimais, jo įkurta laboratorija.

1888 m. ministro įsakymu E. Durkheimas paskiriamas socialinių mokslų ir pedagogikos profesoriumi Bordo universitete. Nuo 1896 m. jis vadovauja pirmajai pasaulyje specializuotai sociologijos katedrai ir skaito pirmuosius universitetinius sociologijos kursus. Netrukus, subūręs artimiausius mokinius ir pasekėjus, pradeda naujo sociologijos žurnalo *L'Anée Sociologique* leidimo programą (1898–1918), vėliau jo darbą tęsė sūnėnas M. Maussas (1925–1927). Pagrindinis žurnalo ir apie jį susispietusių šalininkų (M. Maussas, G. Davy, P. Lapi, R. Hertas, P. Fauconnetas, C. Bouglé, L. Lévy-Bruhlis, M. Halbwacs, F. Simiandas, M. Granetas) tikslas – įvairių humanistikos sričių specialistų mokslinių interesų kooperavimas sistemingam įvairių civilizacijos ir socialinio gyvenimo aspektų tyrinėjimui.

1902 m. E. Durkheimas pakviečiamas dirbti į Sorbonos universitetą neetatiniu auklėjimo katedros profesoriumi, o 1906 m. tampa jos vadovu. 1913 m. ši katedra pavadinama „mokslo apie auklėjimą ir sociologiją" katedra. Sorbonos universitete mokslininkas daug dėmesio skiria organizaciniam ir pedagoginiam

darbui. Jis puikus lektorius, žavintis klausytojus naujų idėjų gausa, aiškiu ir sistemingu medžiagos dėstymo stiliumi. Būdamas plačių demokratinių pažiūrų, dalyvauja įvairiose humanistinės pakraipos visuomeninėse akcijose, simpatizuoja socialistams, įsitraukia į Dreifuso bylą, prasidėjus Pirmajam pasauliniam karui skelbia vokiškąjį imperializmą smerkiančius patriotinius straipsnius. Vienintelio sūnaus Andre, turinčio puikius lingvisto ir sociologo duomenis, žuvimas 1916 m. E. Durkheimą taip sukrečia, kad po šio likimo smūgio jis nebeatsigauna ir 1917 m. miršta, nebaigęs daugybės planuotų darbų.

E. Durkheimo sociologinės koncepcijos ištakų tyrinėjimas yra keblus uždavinys, nes mokslininkas tik prabėgomis užsimena apie idėjas ir mąstytojus, veikusius jo pasaulėžiūrą. Jis yra pirmiausia prancūziškosios racionalistinės tradicijos, linkusios į kultūros problemų sociologizavimą, pasekėjas. Stipriausią poveikį Durkheimo pasaulėžiūrai turėjo R. Descartes, Ch. Montesqieu, J.-J. Rousseau, A. Saint-Simono ir A. Comte'o idėjos. Jo koncepcijoje susilieja dvi prancūzų humanistikos tradicijos – *racionalizmas* ir *sociologizmas*, kurios papildomos pozityvistinės metodologijos ir H. Spencerio holistinėmis ir funkcionalistinėmis nuostatomis.

Jau E. Durkheimo pirmtakų veikaluose ryškėja kontūrai naujo sociologijos mokslo, tyrinėjančio civilizacijos ir visuomenės problemas, besiremiančio konkrečių socialinių faktų analize. Į visuomenę pradedama žvelgti kaip į kažką iš esmės skirtinga nei atskiri individai. Todėl visuomenė traktuojama kaip specifinis mokslinės analizės objektas, pasižymintis tik jai būdingomis bendromis idėjomis, jausmais, tikėjimais, „kolektyviniais vaizdiniais" ir griežtais istorinės raidos dėsningumais.

Iš R. Descartes E. Durkheimas perima griežtą racionalizmą ir dėmesį sistemingiems metodologiniams mokslinės analizės principams. Ch. Montesqieu ir A. Saint-Simonas jam artimi išskirtiniu dėmesiu socialiniams fenomenams. Iš Ch. Montesqieu veikalų mokslininkas perima mokymą apie visuomenės dėsnius kaip natūralų gamtos mokslo tęsinį ir jį papildo J.-J. Rousseau teorija apie „visuotinę valią", išreiškiančią visuomenės interesus.

E. Durkheimas pripažįsta, kad būtent A. Saint-Simonas „pirmasis aiškiai suformulavo socialinio mokslo idėją, tačiau jis greičiau išskleidė jo programą nei sistemingai ją įgyvendino"[4]. Itin svarbiu sociologijos mokslo tapsmui E. Durkheimas laikė A. Saint-Simono pageidavimą, kad sociologija taptų pozityviu pamatines visuomenines problemas tyrinėjančiu mokslu, kuris savo uždaviniams įgyvendinti remiasi stebėjimu ir kruopščia konkrečių empirinių faktų analize.

Tačiau tikruoju sociologijos mokslo tėvu E. Durkheimas skelbia A. Saint-Simono mokinį, pozityvistinės filosofijos pradininką A. Comte'ą, kurio metodologinės nuostatos, lyginamosios analizės svarbos iškėlimas ir bekompromisiškas savo idėjų gynimas jį stipriai paveikė. Jį žavi „pozityvistinės sociologijos" idėja, metafizikos ambicijų apribojimas, orientavimasis į „objektyvius" faktus ir pozityvią jų analizę. A. Comte'ą jis laikė pagrindiniu naujo sociologijos mokslo pirmtaku, teikiančiu socialiniams reiškiniams besąlygišką prioritetą. Šio mokslininko dėka sociologijos mokslas apčiuopė savo specifinį mokslinio tyrinėjimo objektą, jo tyrinėjimo metodologinį instrumentarijų, įtvirtino empirinių faktų pažinimo svarbą. Tačiau, skirtingai nei A. Comte'as, E. Durkheimas pabrėžia teorijos ir empirijos jungties svarbą. Jis atmeta pozityvizmo pradininko mokymą apie tris mokslinio pažinimo pakopas ir vienalinijinę civilizacijos evoliucijos schemą.

Pagrindinį H. Spencerio nuopelną E. Durkheimas sieja su jo veikaluose išplėtotu mokymu apie visuomenę kaip vieningą socialinį organizmą, pasižymintį daugybe specifinių jai būdingų funkcijų. Kita vertus, jam artimas anglų evoliucionisto teiginys apie lemiamą visumos vaidmenį dalies atžvilgiu, socialinių institucijų svarbos iškėlimo idėja.

E. Durkheimo sociologizme taip pat susipina paskiri E. Boutroux mokymo apie kūrybinę sintezę bruožai, pozityvistinės pakraipos istorikų E. Renano ir H. Taine'o mokymų apie socialinių ir aplinkos veiksnių įtaką civilizacijos istorijai elementai.

Kritiškai apžvelgdamas pirmtakų idėjas, E. Durkheimas konstatuoja, kad jiems nepavyko sukurti sistemingo sociologijos

[4] E. Durkheim, *La sociologie en France au XX-e siecle* // E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, 1970, p. 115.

mokslo, nes nebuvo nuosekliai apibrėžta sociologijos vieta giminiškų mokslų sistemoje ir išryškintas jos mokslinio tyrinėjimo objektas. Sociologijos mokslo specifiškumą jis sieja su „socialinių faktų" sfera ir traktuoja sociologiją kaip mokslą apie „socialinius faktus". Būdami objektyvus civilizacijos istorijos veiksnys, socialiniai faktai turi vyraujantį, o neretai netgi represyvų vaidmenį konkrečiam individui. Socialumas yra daugelio žmonijos kartų evoliucijos produktas. Kiekvienas individas, įžengdamas į pasaulį ir tapdamas istorijos subjektu, randa visuomenėje iš praeities puoselėjamas socialines normas, kolektyvinius vaizdinius, kurie veikia kiekvieno visuomenės nario sąmonę. Vėliau E. Durkheimo mokiniai M. Maussas ir P. Fauconnetas pateikia naują sociologijos mokslo apibrėžimą, traktuodami jį pirmiausia kaip mokslą apie „socialinius institutus".

E. Durkheimas paskelbė keturis monumentalius veikalus, kurie atspindi pagrindinius jo intelektualios evoliucijos etapus. Pirmosios trys knygos – *De la division du travail social* („Apie visuomeninio darbo pasidalijimą", 1893), *Les règles de la méthode sociologique* („Sociologinio metodo taisyklės", 1895) ir *Le suicide. Étude de sociologie* („Savižudybė. Sociologinis tyrimas", 1897) – buvo paskelbtos amžiaus pabaigoje, kai jis dirbo Bordo universitete. Ketvirtoji – *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le systeme totémique en Australie* („Elementarios religinio gyvenimo formos. Toteminė sistema Australijoje", 1921) – jau priklauso paryžietiškam jo gyvenimo laikotarpiui. Po mokslininko mirties mokiniai paskelbė daug jo skaitytų paskaitų kursų, anksčiau neskelbtų tyrinėjimų. Svarbiausi iš jų: *Éducation et sociologie* („Auklėjimas ir sociologija", 1922), *Éducation morale* („Moralinis auklėjimas", 1923), *Sociologie et philosophie* („Sociologija ir filosofija", 1925), *Le socialisme* („Socializmas", 1928), *L'Évolution pédagogique en France* („Pedagoginė evoliucija Prancūzijoje", 2 t., 1938), *Leçons de sociologie* („Sociologijos paskaitos", 1950) ir *Pragmatism et sociologie* („Pragmatizmas ir sociologija", 1955).

Pirmoji knyga yra perdirbtas E. Durkheimo disertacijos tekstas. Joje tyrinėjamos funkcijų ir profesijų diferenciacijos problemos šiuolaikinėje visuomenėje. Tačiau iš tikrųjų jos tikslas platesnis, nes čia išrutuliojama vientisa socialinių sistemų raidos teorija, kurios šerdis yra *socialinio solidarumo*, sutapatinamo su

visuomenine sąmone, kategorija. Mokslininkas aiškinasi, kaip galima pasiekti, kad į daugybę įvairių sričių pasidalijusi visuomenė išsaugotų socialinį solidarumą, profesinę etiką ir visuomenę konsoliduojančios moralės principus. Šioje knygoje E. Durkheimas derina evoliucionistinius ir struktūrinius funkcinės visuomenės tyrinėjimo principus. Atmesdamas supaprastintas vienalinijines visuomenės istorinės raidos schemas, jis pabrėžia socialinės evoliucijos kelių ir formų įvairovę.

Knygoje „Savižudybė" E. Durkheimas pasineria į kompleksinius industrinėje visuomenėje plintančio savižudybės fenomeno tyrinėjimus, stengiasi atskleisti socialines, psichologines ir kitas šio reiškinio priežastis. Tai novatoriškas veikalas, paremtas kruopščia sociologine statistinių savižudybės faktų įvairiose Europos šalyse lyginamąja analize. Atmesdamas labai paplitusius savižudybės aiškinimus įvairiais psichologiniais, psichopatologiniais, klimato, sezoniniais veiksniais, E. Durkheimas teoriškai grindžia esminius savižudybės dinamikos pokyčius socialinėmis priežastimis. Kruopščioje lyginamojoje sociologinėje analizėje jis ieško atsakymo į savižudybių dinamikos skirtumus įvairiose šalyse. E. Durkheimas įrodinėja, kad ne visos socialinės krizės didina savižudybių skaičių. Priešingai, iškilus grėsmei ir atsiradus tautą vienijančiai idėjai (kaip atsitinka karų ar kitokių socialinių revoliucijų tarpsniais), savižudybės problemos laikinai nuslenka į antrą planą. Palankiausios savižudybių skaičiaus augimo sąlygos – ekonominės krizės, susiklosčiusių visuomenės hierarchijų struktūros irimas ir socialinė dezorganizacija, kuomet visuomenė ir jos institucijos nepajėgia reguliuoti išklibintų socialinių santykių. Šeimos institucijos erozijos tyrinėjimai liudija, kad šeimų skyrybų ir savižudybių augimas skleidžiasi lygiagrečiai.

Remdamasis socialinių normų poveikio individui teze, E. Durkheimas išskiria keturis pagrindinius savižudybius tipus: *egoistinį, altruistinį, anominį* ir *fatališką*. Egoistinę savižudybę lemia silpni individo socialiniai ryšiai, jo polinkis į introspekciją, nusišalinimas nuo įprastinių socialinių ryšių ir gyvenimo prasmės netekimas. Altruistinei, priešingai, būdinga, kad individualų pradą visiškai nuslopina socialinis ir tai skatina nutraukti gyvenimą. Anominę sąlygoja krizinė visuomenės būsena, kuo-

met joje ne tik susilpnėja socialinių normų poveikis, bet ir susidaro jų vakuumas. Ir pagaliau ketvirtoji, fatališka, yra aiškinama kaip savotiškas anominės antipodas. Šis savižudybės tipas menkiau paplitęs, todėl knygoje susilaukia mažiau dėmesio.

Trečioji Bordo periodo E. Durkheimo knyga „Sociologinio metodo taisyklės" neabejotinai yra glausčiausias ir konceptualiausias mokslininko tekstas, kuriame, polemizuojant su vyraujančiomis sociologinėmis teorijomis, išdėstomi pamatiniai sociologinės metodologijos principai. Svarbiausios šios knygos idėjos straipsniais buvo paskelbtos 1894 m., o kitais metais, papildytos ir išplėstos, išleistos knyga. E. Durkheimo suformuluotos sociologinio metodo taisyklės gali būti interpretuojamos kaip savotiškas filosofinis metodologinis vyraujančios mokslininko idėjos „sociologizmo" pagrindimas.

„Sociologizmo" sąvoka šiuolaikinėje humanistikoje dažniausiai asocijuojasi su E. Durkheimo vardu, nors jo veikaluose šio termino neaptiksime. Socialinės tikrovės sureikšminimas, jos primato skelbimas prieš bet kokią kitą tikrovę sudaro pagrindinį E. Durkheimo pasaulėžiūros patosą. Sociologizmas čia traktuojamas kaip universali visa aprėpianti filosofija. Todėl nuolatos regimas perėjimas iš specifinės sociologinės į universalesnę filosofinę problematiką. Nors E. Durkheimas skelbiasi esąs „empirikas", iš tikrųjų išskirtinį dėmesį jis teikia filosofiniams aspektams. Todėl pagrįstai vadinamas sociologinės pakraipos „filosofinio pozityvizmo" šalininku. Mokslininkas aiškina, kad filosofija remiasi sociologiniu požiūriu į pasaulį, todėl „sociologija sukuria socialinės filosofijos pamatus". Taikliu R. Arono pastebėjimu, „sociologija E. Durkheimas pavadino socialinę filosofiją ir pats buvo daugiau filosofas nei sociologas"[5].

Kita vertus, E. Durkheimą, kaip ir A. Comte'ą, baugina abstraktus filosofinės metafizikos spekuliatyvumas. Todėl, kalbėdamas apie griežtai mokslinius sociologinės metodologijos principus, jis demonstratyviai atsiriboja nuo filosofinės metafizikos priespaudos ir iškelia racionalaus metodologiškai kryptingo empirinių socialinių faktų tyrinėjimo svarbą. Laiške mokiniui G. Davy paaiškina savąją poziciją: „Šalindamasis filosofijos aš

[5] R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967, p. 386.

stengiuosi sugrįžti į jos prieglobstį, aš nuolatos grįžtu prie jos, vedamas tų problemų, kurias gvildenu savo kelyje"[6].

E. Durkheimo sociologizmo specifiškumas atsiskleidžia pabrėžtinoje antipsichologinėje pozicijoje, kuri paaiškinama keliomis pagrindinėmis priežastimis. Pirmiausia jo nepatenkina XIX a. pabaigoje iškerojusių psichologinių teorijų metodologinis neapibrėžtumas ir subjektyvizmas. Kita vertus, ką tik iš filosofinio ir fiziologinio pažinimo sistemų išsiskyrusi psichologija buvo pavojingas tapsmą išgyvenančios sociologijos konkurentas. Augantis dėmesys psichologinių struktūrų pažinimui tiesiogiai siejosi su sociologijai būdingu susidomėjimu žmogaus ir visuomenės problemomis.

Noras įtvirtinti nepriklausomą sociologijos mokslo statusą verčia E. Durkheimą nuo psichologijos griežtai atriboti sociologijos mokslo objektą, struktūrą, uždavinius, problematiką ir metodologines nuostatas. „Tardami „psichologija", – sako jis, – mes pirmiausia turime omenyje individualią psichologiją ir todėl aiškumo dėlei turėtume griežtai apibrėžti šio žodžio prasmę. Kolektyvinė psichologija yra sociologija apskritai. Iškyla natūralus klausimas, kodėl nevartoti vien tik pastarosios sąvokos"[7]. Būtų klaidinga neigti, kad vėliau antipsichologinės E. Durkheimo nuostatos blėsta. Psichologiją jis vertina kaip svarbų visuomenės ir civilizacijos interdisciplininių studijų komponentą.

E. Durkheimas sociologizmą grindžia dviem pagrindiniais aspektais: *ontologiniu* ir *metodologiniu*. Siekdamas suteikti sociologijai ontologinį pamatą, jis įtraukia socialinę tikrovę į universalią gamtinę tvarką ir traktuoja ją kaip ir visas kitas tikrovės formas. Vadinasi, visuomenė čia iškyla kaip organiška gamtos pasaulio dalis, logiškas jo tęsinys. Netgi pasižymėdama daugybe specifinių bruožų, ji nėra „imperija imperijoje", o greičiau tobuliausias gamtos dėsningumų pasireiškimas, besiskiriantis nuo kitų tik didesniu sudėtingumu. Juk neįmanoma, kad gamta savo esmingiausiomis savybėmis ir raiškos formomis skirtinguose organizacijos lygmenyse skirtųsi nuo savęs pačios. Antra

[6] G. Davy, *In Memoriam: Émile Durkheim // L'Anée Sociologique*, 3-ème série, Paris, 1957, p. IX.

[7] E. Durkheim, *Sociologie et philosophie*, Paris, 1924, p. 47.

vertus, nors visuomenė remiasi produktyviais jausmais, kuriems svetimas autentiškumas, negalima jos suvesti į jokią kitą tikrovės formą.

Vadinasi, nors ir būdama sudėtingiausia gamtinės, tikriau, socialinės organizacijos forma, visuomenė atsiskleidžia pažinimui kaip konkrečių socialinių faktų visuma. Socialiniai faktai čia iškyla kaip „vaizdiniai", tik ne individualūs, o kolektyviniai. Iš čia plaukia „kolektyvinės sąmonės" idėja, suvokta kaip konkreti būtis, esanti civilizacijos istorijos centre. Kolektyvinė sąmonė sudaro „tam tikrą sistemą, pasižyminčią savitu gyvenimu".

Toliau E. Durkheimas imasi teoriškai pagrįsti socialinės tikrovės autonomiškumą individualios ir biopsichologinės tikrovės atžvilgiu. Visus socialinius reiškinius jis aiškina remdamasis kolektyvinio žmonių elgesio terminais. Iš čia plaukia besąlygiško socialinės tikrovės prioriteto prieš individualią tikrovę teigimas. Visuomenė ir joje vyraujanti kolektyvinių vaizdinių visuma iškyla kaip viršindividuali tikrovė, viešpataujanti individo gyvenime ir veikloje. „Visuomenė – ne paprasta individų suma, o sistema, sudaryta iš asociacijų ir atspindinti tikrovę *sui generis*, kuriai būdingos ypatingos savybės. Suprantama, kolektyvinis gyvenimas neatsiejamas nuo individualaus, tačiau šios prielaidos nepakanka. Reikia, kad šios sąmonės būtų susijusios tarpusavyje, sudarytų ypatingą ansamblį"[8].

Kolektyvinė sąmonė nėra individualių sąmonių suma, o kažkas iš esmės kitokio, aukštesnio. Ji yra tikėjimų, jausmų, išgyvenimų visuma, būdinga daugumai visuomenės narių ir „sudaranti konkrečią sistemą, gyvenančią savarankišką gyvenimą"[9]. Priklausomai nuo konkretaus visuomenės, civilizacijos tipo kolektyvinė sąmonė pasižymi skirtingu išplitimu ir poveikio galia. Archajiškose visuomenėse ir tradicinėse civilizacijose ji itin galinga, nes aprėpia pagrindines individo gyvenimo ir mąstymo sferas, t. y. didžiąją individualios būties dalį.

Principinis individo ir visuomenės supriešinimas yra pamatinė E. Durkheimo sociologizacijos nuostata. Jo veikaluose

[8] E. Durkheim, *La science sociale et l'action*, Paris, 1970, p. 493.

[9] E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, 1956, p. 46.

nuolatos susiduriame su poliarinėmis kategorijomis: „individuali sąmonė" – „kolektyvinė sąmonė", „individualūs vaizdiniai" – „kolektyviniai vaizdiniai", „individualūs faktai" – „kolektyviniai faktai" ir t. t.

E. Durkheimo sociologizmo tikslas – iškelti sociologiją mokslų hierarchijoje. Visuomenė yra vyraujanti, aukščiausia gamtos pasaulyje realybė, o sociologinis faktų interpretavimas – vieninteli teisingas jos pažinimo būdas. Sociologijoje turi būti taikomi objektyvūs gamtos moksluose susiklostę metodai. Iš čia kyla pagrindinis sociologinės metodologijos principas „socialinius faktus tyrinėti kaip daiktus". Sociologinės tikrovės specifiškumas savo ruožtu sąlygoja sociologijos mokslo savarankiškumą ir ypatingą vietą socialinių ir humanitarinių mokslų hierarchijoje. Tačiau E. Durkheimas aiškina sociologiją ne tik kaip aukščiausią socialinį mokslą, bet ir kaip „socialinių mokslų sistemą"[10]. Vadinasi, sociologija čia interpretuojama kaip „mokslų mokslas", jungiantis po savo stogu kitų mokslų laimėjimus. Jo misija atnaujinti ir sociologizuoti įvairias žinojimo sritis: filosofiją, gnoseologiją, logiką, etiką, istoriją, ekonomiką ir t. t.

Pagrindinis sociologijos pažinimo objektas yra socialiniai faktai, kuriems būdingi du požymiai: 1) jie gyvuoja nepriklausomai nuo žmonių ir 2) besąlygiškai žmones veikia. Vėliau į sociologijos tyrinėjimo objektą jis įtraukia socialinius institutus, jų genezės ir funkcionavimo problemų pažinimą.

Ketvirtoji knyga – „Elementarios religinio gyvenimo formos" neabejotinai yra vienas originaliausių socialinėms religijos šaknims skirtų veikalų, kuriame nuosekliai išplėtojama vieninga religijos teorija. E. Durkheimas pripažįsta, kad 1895 m., rengdamas religijos problemoms skirtus paskaitų kursus, jis suvokė išskirtinį religijos vaidmenį socialiniame gyvenime. Gilinantis į įvairių religijos formų lyginamąją analizę, stiprėjo jo įsitikinimas, kad sociologizacija yra neatsiejama religinės pasaulėžiūros dalis. Religija, būdama savita ženklų sistema, civilizacijos istorijoje iškyla kaip simbolinė giluminio socialinio turinio išraiška.

[10] E. Durkheim, P. Fauconnet, *Sociologie et sciences sociales // Revue philosophique*, t. LV, mai 1903, p. 465.

Religijai visuomenės gyvenime E. Durkheimas teikia ypatingą svarbą. Būdama visuomenės produktas, ji sutvirtina visuomenės integralumą ir formuoja socialinių idealų visuma. Šiuo aspektu žvelgiant religiją galima interpretuoti kaip simbolinę visuomenės išraišką, kadangi, garbindamas sakralinius objektus, tikintysis tikrovėje lenkiasi visuomenei, tikrajam religinių kultų objektui. Sociologinis ir lyginamasis požiūriai į religiją padeda E. Durkheimui paaiškinti religijos sukurtų dievų ir visuomenių įvairovę.

E. Durkheimas įsitikinęs, kad remiantis elementarių religijos formų sociologiniais tyrinėjimais galima ne tik išsiaiškinti religijos šaknis, jos reikšmę civilizacijos istorijai, įvairiausių mąstymo formų sklaidai, bet ir šiuolaikinės visuomenės reformavimo būdus. Plačiai interpretuodamas religinius reiškinius, mokslininkas aiškinasi daugybę socialinės ideologijos, mąstymo, kultūros reiškinių, peržengiančių specifinės religinės ir sociologinės problematikos lauką.

Jau knygos pradžioje E. Durkheimas religijos sociologijos problematiką tiesiogiai susieja su pažinimo teorija. Šis žingsnis liudija apie platesnį požiūrį, nei atspindi knygos pavadinimas. Konkrečios religijos problemos čia tampa pamatinių filosofinės pasaulėžiūros problemų gvildenimo išeities tašku. Šio teiginio pagrįstumu įsitikiname analizuodami pagrindinius knygos tikslus. Pirmasis yra paprasčiausių, kokios tik šiuolaikiniam žmogui žinomos, religijos formų analizė, kurių savo paprastumu nėra pralenkusi jokia kita bendruomenė ir į kurią neįmanoma įterpti nė vieno elemento, pasiskolinto iš ankstesnės religijos. Antrasis yra pagrindinių mąstymo sąvokų genezė, padedanti teigti jų religinę, vadinasi, socialinę prigimtį ir kartu atnaujinanti pažinimo teoriją. Toks tikslų formulavimas liudija apie universalistines mokslininko ambicijas.

Australijos aborigenų elementarių religinio gyvenimo formų bei toteminės sistemos analizė čia yra tik empirinė sociologinė žaliava kurti universalistiniams konceptams ir teorijoms. Pats mokslininkas pripažįsta, kad tas sudėtingas religijos sociologijos problemų kompleksas, kuris aptariamas knygos puslapiuose, domina ne tik religijotyrą, nes kiekvienoje religijoje yra sritis, kur peržengiamas grynai religinių idėjų ratas. Todėl religijos

fenomenų tyrinėjimai padeda paakinti problemas, kurias iki šiol tradiciškai tyrinėjo filosofai.

Knygoje gvildenama daugelis religinio gyvenimo aspektų: animizmas, religinis antropomorfizmas, totemizmas, klano struktūra, kosmologinės totemizmo sistemos, religijos genezė, ritualai, magija, sielos samprata, sielos ir dvasios skirtumai, ritualinės elgsenos tipai, apeigos, kultai, bažnyčios, sakrališkumo ir profaniškumo, religijos ir filosofijos, religijos ir mokslo, religijos ir moralės santykiai. Šis daugiamatis kompleksinis religinio gyvenimo aspektų tyrinėjimas remiasi Australijos klanų ir totemizmo fenomenų analize. Totemizmas čia iškyla kaip kur kas sudėtingesnė religijos forma, nei buvo vaizduojama ankstesnių tyrinėtojų veikaluose. Remdamasis totemizmo tyrinėjimais, E. Durkheimas atskleidžia religijos genezę, socialinę prigimtį, esmę. Ypatingą dėmesį jis skiria primityviausioms civilizacijos ir elementariausioms religijos formoms, nes socialiniai faktai jose paprastesni, o ryšiai tarp jų akivaizdesni. Iš čia plaukia požiūris, kad šiuolaikinės visuomenės yra tik skirtingos anksčiau gyvavusių visuomenės tipų ir formų kombinacijos. Todėl sociologiniu aspektu tyrinėdami ankstyvąsias religijos ir mąstymo formų užuomazgas, kartu klojame patikimą pamatą įvadui į universalią pažinimo psichologiją.

Priešingai stereotipiniams požiūriams, susijusiems su antikos ir Vakarų filosofijos tradicijos racionalizavimu ir mechaniškuo „iracionalistinės religijos" priešpriešinimu „racionalistinei filosofijai", E. Durkheimas teoriškai grindžia religinės ir filosofinės pasaulėžiūrų genetinį giminiškumą. Gvildendamas ankstyvąsias religinės pasaulėžiūros formas, jis įrodinėja, kad pirmosios vaizdinių, žmogaus susikurtų apie save, sistemos yra religinės prigimties. Visose didžiosiose religijose išplėtotos sudėtingos kosmologinės sistemos liudija jų artimumą filosofiniam mąstymui ir mokslinei pasaulėžiūrai. „Jei filosofija ir kiti mokslai yra religijos, vadinasi, pati religija pradėjo gyvuoti atstodama mokslus ir filosofiją [...] religija neapsiribojo praturtindama tam tikromis žiniomis jau susiformavusį žmogaus protą, ji prisidėjo prie paties proto formavimo. Jai mes labai skolingi ne tik už jos suteiktas žinias, bet ir už tų žinių apdorojimo formą".

Pagrindines žmogaus intelektualinio gyvenimo ir mąstymo sąvokas, sudarančias „proto skeletą", mokslininkas pirmiausia aptinka religinėje sąmonėje ir traktuoja kaip „religinės minties vaisių". Kita vertus, jis primena giluminį religijos ir meno ryšį, nes jai būdingas augantis estetinių aspektų vaidmuo. Pasitelkdama estetizuotus ritualus, liturgijos, dramos meno elementus, vaizduojamųjų ir dekoratyvinių menų išraišką, religija įtvirtina savo įtakos galią.

E. Durkheimo religijos tyrinėjimams būdingas daugybės susiklosčiusių stereotipų nuvainikavimas. Jis įrodinėja, kad religija, kaip vienas svarbiausių civilizacijos istorijoje išsikristalizavusių institutų, negali būti paaiškinta mitais, haliucinacijomis, kliedesiais, o turi daug gilesnes socialines šaknis. Pagrindinė religinę pasaulėžiūrą maitinanti versmė – ne tikėjimas viršjusliniu pradu, Dievo idėja, o „kolektyviniai vaizdiniai", išreiškiantys sakralinę daiktų prigimtį. Sakraliu objektu gali būti patys įvairiausi daiktai. Religija čia suvokiama kaip tikėjimų ir ritualų visuma, tiesiogiai susijusi su sakralumu, tai yra paskirais tikėjimais ir ritualais, jungiančiais konkrečias žmonių grupes į vieningą moralinę bendruomenę.

Pagrindinis skiriamasis visų religinių tikėjimų bruožas yra pasaulio skirstymas į dvi iš esmės nesuderinamas sferas: *sakraliąją* ir *profaniškąją*. Pirmąją sudaro visa, kas sakralu, šventa, antrąją – kasdienio profaniškojo, pasaulietinio gyvenimo stichija. Šių pasaulių skirtingumas yra absoliutus ir neginčytinas.

Religiniai tikėjimai, mitai, legendos, vaizdinių sistemos pirmiausia išreiškia sakralinę daiktų prigimtį. Jiems priskiriamos įvairios savybės ir galios, susijusios su personalinėmis esybėmis, vadinamomis dievais. Sakralūs gali būti uola, medis, bet koks daiktas, ritualas, amuletas, magiška formulė, gestas. Sakralių objektų ratas yra labai platus ir jų specifiškumas tiesiogiai priklauso nuo konkrečių religijų pobūdžio.

E. Durkheimas atmeta anksčiau vyravusį religijos apibūdinimą kaip tikėjimą viršjusliniu pradu ar tikėjimą dievu (skirtingų civilizacijų religijos formų tyrinėjimai liudija, kad yra bedievės religijos). Palygindamas krikščionių religiją, kurios garbinimo objektas yra Kristaus asmenybė, su tradicinėmis indų religijomis, E. Durkheimas atskleidžia akivaizdžiai skirtingą jų požiūrį į

religinio kulto objektą. Budizmui mažiau reikšmingas šios religijos pradininko iškėlimas. Pagrindiniu religinio kulto objektu čia tampa ne jo įkūrėjo Budos asmenybė, o tos *didžiosios tiesos*, kurias jis atskleidė. Šiuo aspektu žvelgiant krikščioniškosios tradicijos perspektyvoje budizmas ir džainizmas iškyla kaip ateistinės doktrinos, nepripažįstančios pasaulio kūrėjo.

Tradicinėms indų ir daugeliui Tolimųjų Rytų religijų svarbiausia yra amžinas ir tobulas žmogų supantis pasaulis. Abejingumas dievams čia išplaukia iš ankstyvųjų panteistinių religinių tradicijų. Nors indų civilizacijoje gyvuoja gausybė dievų, indai pirmiausia garbina beasmenį vienį, aukščiausią realybę, kuri svetima konkrečiam dieviškajam asmeniui. Ji slypi žmoguje, veikiau ji ir žmogus sudaro vienį, nes „už jo nieko nėra".

Pereidamas prie konkrečių religijos formų analizės, E. Durkheimas įrodinėja, kad, pavyzdžiui, australiškas totemas yra kartu Dievo ir visuomenės simbolis. Dievas ir visuomenė čia aiškinami kaip tapatūs reiškiniai. Jis teigia socialinę religijos prigimtį tiek kilme, tiek ir atspindimuoju objektu. Sutapatindamas religinį ir socialinį pasaulį, E. Durkheimas prabyla apie religinių vaizdinių „simboliškumą". Šis požiūris neabejotinai pagrįstas. Akivaizdu, kad daugelis socialinio ir religinio gyvenimo aspektų įgauna prasmę tik dėl juose išplėtoto simboliškumo.

Vadinasi, pagrindinis E. Durkheimo religijos sociologijos tikslas – atskleisti socialinę religijos prigimtį, jos genetinį ryšį su ankstyvosiomis mokslinės pasaulėžiūros ir filosofinio mąstymo formomis. Religiniai vaizdiniai yra kolektyviniai vaizdiniai. Jie atspindi šimtmečiais sukauptą žmonijos patirtį ir tvirtai įauga į stabilias mentaliteto struktūras. Religija, kaip ir kitos visuomeninės sąmonės bei mus supančio pasaulio pažinimo formos, apmąstydama įvairius religinio gyvenimo faktus, sukuria kategorinio aparato užuomazgas. Kadangi religinis mąstymas yra socialinio kolektyvinio mąstymo produktas, jis negali iš esmės skirtis nuo filosofinio ir mokslinio mąstymo, atsiradusio dėl religinės pasaulėžiūros įtakos, perėmusio tas pačias religinio gyvenimo sferoje išsikristalizavusias kategorijas.

Vienas svarbiausių E. Durkheimo nuopelnų civilizacinei komparatyvistikai ir apskritai socialiniams mokslams yra iš principo naujas požiūris į visuomenę kaip vertybinę normatyvinę, o

į kultūrą – kaip simbolines sistemas, sąlygojančias žmonių sąveiką ir integraciją. Nors visuomenė yra individų sąveikos rezultatas, tačiau kartą atsiradusi ji virsta autonomiška realybe, pasižyminčia savitais bruožais ir veikiančia individus.

Savo civilizacinėje sociologijoje mokslininkas derina evoliucionistinės ir struktūrinės funkcionalistinės metodologijų principus, teoriją glaudžiai sieja su empirija. Polemizuodamas su evoliucionistinėmis civilizacijos teorijomis, jis beveik ignoruoja istorinių veiksnių įtaką konkretaus tarpsnio visuomenės būsenai, kurią galima suprasti tik pažįstant ano meto socialinę aplinką. Ankstesnio kultūros ar socialinės raidos etapo laimėjimai čia iškyla tik kaip atspirties taškas, bet ne raidos variklis. „Ankstesnė būsena nesukuria vėlesnės, jų santykis yra grynai chronologinis, o ne priežastinis"[11].

Plėtodamas sociologines A. Saint-Simono ir A. Comte'o idėjas, E. Durkheimas aiškina civilizacijų sociologiją kaip „socialinių mokslų sistemą", kurioje visiems mokslams keliamas reikalavimas remtis sociologiniais metodais, tai yra pripažinti socialinius faktus egzistuojant nepriklausomai nuo subjekto ir juos skrupulingai moksliškai tyrinėti kaip „daiktus".

E. Durkheimo plėtojamos pozityvistinės civilizacijos teorijos metodologinis pamatas: 1) nuoseklus socialinės tikrovės kaip specifinės būties ir veiklos sferos išskyrimas; 2) integratyvus daugiaaspektis požiūris į žmogų ir visuomenę; 3) visuomenės aiškinimas kaip objektyvios viršindividualios socialinės struktūros, sąlygojančios pagrindinius konkretaus individo elgesio ir veiklos orientyrus; 4) požiūris į sociologiją kaip itin svarbų savarankišką pozityvų mokslą, objektyviai tyrinėjantį įvairius socialinės tikrovės, kultūros, civilizacijos aspektus ir jungiantį savyje visus antropologinės orientacijos mokslus. Sociologinė pažinimo teorija čia suvokiama kaip efektyvus sistemingas mokslas, įveikiantis properšą, skiriančią empirinį ir apriorinį pažinimą.

E. Durkheimas žvelgia į lokalinę civilizaciją kaip į sudėtingą socialinių faktų visumą, kurios istorinę raidą nulemia kolektyvinė sąmonė ir jos esmėje slypintys kolektyviniai vaizdiniai,

[11] E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1895, p. 104–105.

sąlygojantys konkrečios civilizacijos, religijos, moralės, teisės specifiškumą. Kolektyvinės sąmonės faktus jis priešpriešina morfologiniams visuomenės sandaros faktams. Pastarieji aprėpia visus pagrindinius visuomenės sandaros komponentus, jos sudedamųjų elementų, struktūrų, funkcijų ryšius. Morfologiniai faktai tarsi sudaro *materialiąją* kiekybinę visuomenės pusę, o „kolektyviniai vaizdiniai" yra jos *„dvasinis"* kokybinis aspektas. Būtent nuo kolektyvinių vaizdinių, anot E. Durkheimo, priklauso pagrindinės civilizacijos raidos tendencijos. Remdamasis japonų civilizacijos analize, jis įrodinėja, kad kolektyvinių vaizdinių veikiama visuomenė gali iš kitų civilizacinių organizmų perimti tam tikrą ekonominio išsivystymo lygį, daugybę išorinių materialiųjų civilizacijos aspektų, nekeisdama savo pamatinių dvasinių struktūrų.

Tęsdamas A. Comte'o tradiciją, E. Durkheimas ypatingą dėmesį skiria lyginamiesiems civilizacijos tyrinėjimams. Skirtingai nei A. Comte'as, kuris lyginamąją analizę daugiau sieja su antrinių veiksnių pažinimu, E. Durkheimas mano, kad lyginamoji sociologinė analizė leidžia pažinti esmingiausius civilizacijos istorijos dėsningumus. Skirtingų civilizacijos raidos modelių sugretinimas ir jų kruopšti analizė atveria kelią bendriausių civilizacijos raidos dėsnių pažinimui.

Lyginamojoje sociologinėje civilizacijų analizėje E. Durkheimas ypatingą dėmesį skiria metodologiniam korektiškumui, aiškiam išeities pozicijų, lyginamosios analizės strategijos, palyginimo lauko apibrėžimui. Siauriausiu lyginamosios sociologinės civilizacijos analizės objektu jis skelbia palyginimą tokių tipologiškai artimų visuomenių socialinių faktų, kurie padeda pažinti gilumines priežastis, nulėmusias civilizacijos procesų tėkmę, intensyvumą. Tačiau norint išvengti klaidingų išvadų, būtina išplėsti lyginamosios sociologinės analizės lauką ir pereiti prie platesnių sugretinimų, pasitelkiant analizei ir kitas analogiško tipo civilizacines struktūras. Tuomet tyrinėtojas gali patikslinti lyginamosios analizės eigoje iškilusius neaiškumus, abejones ir išvados būna patikimesnės.

Nuo kelių lokalinių civilizacinių organizmų lyginamosios sociologinės analizės vėliau galima pereiti į plačiausią lyginamųjų studijų lauką ir apimti visas pažįstamas visuomenes. Šio

lygmens civilizacinė analizė įgauna kokybiškai naują genetinį istorinį pavidalą, nes dauguma socialinių institutų, būdingų išsivysčiusiems civilizacijos tipams, visiškai arba dalinai yra paveldėti iš praeities. Bendriausiems lyginamiesiems civilizacijos sociologijos tyrinėjimams, E. Durkheimo teigimu, būtina plati istorinė perspektyva.

Vadinasi, lyginamosios civilizacinės sociologijos mastai tiesiogiai priklauso nuo tyrinėjamų civilizacinių organizmų pobūdžio, parametrų, prigimties. Kuo sudėtingesnės lyginamos civilizacinės struktūros, tuo jų pažinimui reikalinga komplikuotesnė metodologija, jos įgyvendinimo strategija, pajėgianti aprėpti visas sugretinamų socialinių reiškinių morfologines struktūras, formas, raidos dėsningumus. Todėl civilizacinė sociologija, kurios pagrindinis objektas yra komplikuotų civilizacijos socialinių struktūrų tyrinėjimai, pirmiausia yra lyginamasis mokslas, kuris negali apsiriboti vienos civilizacinės struktūros ar vieno konkretaus visuomenės tipo sociologiniu tyrinėjimu. Lyginamoji civilizacijos sociologija E. Durkheimo koncepcijoje nėra atskira sociologijos šaka, o pati sociologija, nes tik tuomet ji praranda grynai aprašomąjį pobūdį ir pereina į kokybiškai naują civilizacijos istorijos socialinių faktų interpretaciją.

Į civilizacijos teorijos problemas E. Durkheimas pirmiausia žvelgia pozityvistinės ir komparatyvistinės orientacijos sociologo akimis. „Konkrečios tautos civilizacija, – rašo jis, – tai pirmiausia konkrečių socialinių fenomenų visuma, todėl kalbėjimas apie neišsilavinusias, „necivilizuotas", natūralias *(Naturvolker)* tautas yra beprasmis kalbėjimas apie tikrovėje neegzistuojančius dalykus"[12].

Vienas svarbiausių E. Durkheimo įnašų į civilizacinės komparatyvistikos idėjų sklaidą susijęs su jo veikaluose ryškėjančia, pozityvistinės ir lyginamosios sociologijos principais paremta, vientisa lokalinių civilizacijų teorija. Jau evoliucionistai (Spenceris) civilizacinio, kaip ir visų socialinių organizmų augimą siejo su pagrindinių funkcijų diferenciacija. Šią idėją perima ir išplėtoja E. Durkheimas, kuris brėžia aiškią takoskyrą tarp lyginamosios priežastinės ir funkcionalinės civilizacijos procesų

[12] *L'Année Sociologique*, t. IV, 1901, p. 141.

analizės. Funkcionalinė analizė čia suvokiama kaip būtinas bet kokios apimties lyginamosios civilizacijos organizmo analizės komponentas, atskleidžiantis tą vaidmenį, kurį atlieka konkretus socialinis reiškinys įtvirtindamas socialinės harmonijos principus socialinėse struktūrose.

Toks požiūris į sociokultūrinių organizmų funkcionavimą suteikia teorinį pamatą naujai lokalinių civilizacijų interpretacijai. Atmetęs vienalinijines stadijines civilizacijos raidos koncepcijas, E. Durkheimas kartu išsaugo progresistinės teorijos elementus, kuriuos, remdamasis lyginamosios funkcionalistinės sociokultūrinių organizmų analizės principais, papildo mokymu apie lokalines civilizacijas. Todėl tradicinė tiesinė civilizacijos raidos schema E. Durkheimo koncepcijoje praranda tą supaprastintą pavidalą, kurį ji įgavo vulgaraus evoliucionizmo šalininkų koncepcijose. Civilizacijos raidos procesas čia išsiskleidžia į daugybę skirtingų savarankiškų raidos kelių, kurių neįmanoma sujungti į vieną nenutrūkstamą raidos liniją. Todėl civilizacijos istoriją sudarančių kultūrinių, visuomeninių organizmų raidos schemą mokslininkas perteikia ne kylančios linijos, o medžio su išsiskėtusiomis šakomis metafora.

Taigi, nubrėžęs naujos įtakingos civilizacinės sociologijos principus, E. Durkheimas pirmiausia diskredituoja vieningo civilizacinio srauto ir vienalinijinės evoliucijos idėją. Jis iškelia kompleksinės sociologinės ir funkcionalinės civilizacinių organizmų analizės svarbą ir orientuoja sekėjus į lokalinių civilizacijų problematikos tyrinėjimą. Pažintinių ir vertybinių civilizacinės analizės aspektų atskyrimas padeda jam paneigti švietėjų teorijose atsiradusį mitą, kad „civilizacijos pažanga" suteiks žmogui laimę ir harmoniją.

E. Durkheimas ir jo mokyklos šalininkai, susiedami civilizacijos sąvoką su tarpnacionaliniais socialiniais fenomenais, išstumia normatyvinę jos sampratą. Įtvirtindami kompleksinę visuminę civilizacinių struktūrų analizę, jie remiasi evoliucionistine teorija, iškelia žmonijos vieningumo idėją, kalba apie skirtingų socialinių organizmų unikalumą ir jų bendrą dalyvavimą vieningoje pažangioje Civilizacijos raidoje. Tačiau E. Durkheimo orientacija į griežtą mokslinį objektyvumą ir apsiribojimas tik pozityvia socialinių struktūrų analize neretai specifines

civilizacines problemas paverčia socialinėmis. Tuomet daugelis esminių civilizacinės komparatyvistikos klausimų tampa šalutiniais ir pati civilizacijos sąvoka praranda savo ypatingumą bei metodologinę reikšmę.

E. Durkheimo idėjos išliko aktualios per visą XX amžių ir turėjo stiprų poveikį britų struktūriniam funkcionalizmui (B. Malinowskis, R. Radcliffe-Brownas), JAV kultūros antropologams (R. Mertonas, T. Parsonsas, R. Lowie), Analų mokyklai (L. Febvre'as, M. Blochas, F. Braudelis), Frankfurto mokyklai ir pastaraisiais dešimtmečiais iškilusioms postmodernistinei civilizacijos teorijai ir civilizacinei sociologijai.

Antanas Andrijauskas

TURINYS

ĮVADAS. Vertė Jūratė Karazijaitė

TYRIMO OBJEKTAS

Religinė sociologija ir pažinimo teorija 5-25

I. – Pagrindinis knygos tikslas: pačios paprasčiausios žinomos religijos analizė mėginant apibrėžti elementarias religinio gyvenimo formas. – Kodėl jas lengviausia nustatyti ir paaiškinti tyrinėjant primityvias religijas... 5

II. – Kitas tyrimų tikslas: pagrindinių mąstymo sąvokų genezė arba kategorijos. – Argumentai, leidžiantys teigti jų religinę, vadinasi, socialinę prigimtį. – Kaip šiuo požiūriu numatoma atnaujinti pažinimo teoriją... 13

PIRMA DALIS

PRELIMINARINIAI KLAUSIMAI

Pirmas skyrius

Religinio reiškinio ir pačios religijos apibrėžimas 26-52

Preliminarinio religijos apibrėžimo privalumas; metodas, taikytinas šiam apibrėžimui suformuluoti. – Kodėl pirmiausia dera išanalizuoti įprastinius apibrėžimus... 26

I. – Religija, apibūdinama kaip antgamtinė ir paslaptinga. – Kritika: paslapties samprata nėra primityvi... 28

II. – Religija, apibūdinama Dievo ar dvasinės esybės idėjos požiūriu. – Religija be dievų. – Deistinių religijų ritualai, kur nėra net užuominos apie dievybę... 32

III. – Pozityvaus apibrėžimo ieškojimas. – Tikėjimų ir ritualų atsiskyrimas. – Tikėjimų apibrėžimas. – Svarbiausia ypatybė: dalykų skirstymas į sakralinius ir profaninius. – Būdingiausi tokio skirstymo požymiai. – Ritualų apibrėžimas tikėjimuose. – Religijos apibrėžimas... 40

IV. – Magija ir religija. Jų skiriamųjų požymių ieškojimas. – Bažnyčios idėja. – Ar individualios religijos atmeta Bažnyčios idėją?.. 47

Antras skyrius
Elementarios religijos pagrindinės koncepcijos
I. Animizmas 53-76
Animizmas ir natūrizmas. Jų skiriamieji bruožai... 53
I. – Trys animizmo tezės: 1) sielos idėjos genezė; 2) dvasios idėjos formavimasis; 3) dvasių kulto virtimas gamtos kultu... 54
II. – Pirmosios tezės kritika. – Sielos ir antrininko idėjos. Jų skirtumai. – Sapnas neišryškina sielos idėjos... 61
III. – Antrosios tezės kritika. – Mirtis neišryškina sielos virtimo dvasia. – Mirusiųjų sielų kultas nėra primityvus... 66
IV. – Trečiosios tezės kritika. – Antropomorfinis instinktas. Spenceris jį kritikuoja; šiuo klausimu daromos išlygos. Faktai, galį įrodyti šio instinkto buvimą. – Sielos ir gamtos dvasių skirtumai. – Religinis antropomorfizmas nėra primityvus... 71
V. – Išvada: animizmas susiaurina religiją iki haliucinacijų sistemos... 75

Trečias skyrius
Elementarios religijos pagrindinės koncepcijos (tęsinys)
II. Natūrizmas 77-94
Teorinė apžvalga... 77
I. – Natūrizmas pagal Maxą Müllerį... 79
II. – Jei religija, kaip klaidingai manoma, atspindi gamtos jėgas, neaišku, kaip ji galėjo išlikti. – Vadinamasis religijos ir mitologijos skirtumas... 85
III. – Natūrizmas nepaaiškina, kodėl dalykai skirstomi į sakralinius ir profaninius... 91

Ketvirtas skyrius
Totemizmas kaip elementari religija 95-106
I. – Trumpas totemizmo klausimo išdėstymas 96
II. – Argumentai, pagrindžiantys, kodėl bus specialiai tyrinėjamas totemizmas Australijoje. – Nuo Australijos prie Amerikos totemizmo faktų... 101

ANTRA DALIS. Vertė Jonė Ramunytė

ELEMENTARŪS TIKĖJIMAI

Pirmas skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai

I. Totemas kaip pavadinimas ir kaip emblema 107-137

I. – Klano apibrėžimas. – Totemas kaip klano pavadinimas. – Totemais tampančių daiktų prigimtis. – Kaip totemas įgyjamas. – Fratrijų, matrimonialinių klasių totemai... 108

II. – Totemas kaip emblema. – Toteminis piešinys, išraižytas ar išdrožinėtas ant daiktų; tatuiruotės arba piešiniai ant kūno... 121

III. – Sakralinis toteminės emblemos pobūdis. – Čuringa. – Nurtunja. – Vaninga. – Sąlyginis toteminių emblemų pobūdis... 127

Antras skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai (tęsinys)

II. Toteminis gyvūnas ir žmogus 138-152

I. – Sakralinis toteminių gyvūnų pobūdis. – Draudimas valgyti, dobti toteminius gyvūnus, skinti toteminius augalus. – Įvairūs šių draudimų sušvelninimai. – Kontakto draudimai. – Toteminė emblema sakralesnė už patį toteminį gyvūną... 138

II. – Žmogus. – Jo giminingumas su toteminiu gyvūnu arba augalu. – Įvairūs šį giminingumą aiškinantys mitai. – Sakralinės žmogaus savybės ryškesnės tam tikrose organizmo vietose: kraujyje, plaukuose ir t. t. – Kaip šios savybės kinta priklausomai nuo lyties ir amžiaus. – Totemizmas nėra zoolatrija nei fitolatrija... 145

Trečias skyrius

Grynai toteminiai tikėjimai (tęsinys)

Kosmologinė totemizmo sistema ir giminės sąvoka 153-171

I. – Daiktų klasifikacija į klanus, fratrijas, klases... 153

II. – Rūšies sąvokos genezė: pirmosios daiktų klasifikacijos savo rėmus perima iš visuomenės. – Skirtumai tarp panašumų suvokimo ir rūšies sampratos. – Kodėl ši samprata yra socialinės kilmės... 158

III. – Religinė šių klasifikacijų reikšmė: visi klane suklasifikuoti daiktai kilę iš toteminės prigimties ir jos sakralaus pobūdžio. – Kosmologinė totemizmo sistema. – Totemizmas kaip gentinė religija... 162

Ketvirtas skyrius
Grynai toteminiai tikėjimai (pabaiga) 172-183
Individualus totemas ir seksualinis totemas
I. – Individualus totemas kaip vardas; jo sakralinis pobūdis. – Individualus totemas kaip asmeninė emblema. – Ryšiai tarp žmogaus ir jo individualaus totemo. – Ryšiai su kolektyviniu totemu... 172
II. – Seksualinių grupių totemai. – Panašumai ir skirtumai su kolektyviniais ir individualiais totemais. – Gentinis jų pobūdis... 181

Penktas skyrius
Šių tikėjimų kilmė
Kritinis teorijų nagrinėjimas 184-207
I. – Teorijos, kildinančios totemizmą iš ankstesnės religijos: protėvių kultas (Wilkenas ir Tyloras); gamtos kultas (Jevonsas). – Šių teorijų kritika... 185
II. – Teorijos, kildinančios kolektyvinį totemizmą iš individualiojo totemizmo. – Kilmė, kurią šios teorijos suteikia individualiam totemui (Frazeris, Boasas, Hillas Toutas). – Šių hipotezių neįtikimumas. – Argumentai, įrodantys kolektyvinio totemizmo pirmumą... 190
III. – Viena vėlesnių Frazerio teorijų: konceptualusis ir lokalinis totemizmas. – Principo, kuriuo ši teorija remiasi, loginė klaida. – Religinis totemo pobūdis paneigtas. – Lokalinis totemizmas nėra pirminis... 199
IV. – Lango teorija: totemas esąs tik vardas. – Sunkumai šiuo požiūriu aiškinant religinį toteminių apeigų pobūdį... 203
V. – Visos tos teorijos totemizmą paaiškina tik postuluodamos religines sąvokas, ankstesnes už jį... 206

Šeštas skyrius
Šių tikėjimų kilmė (tęsinys)
Prado, arba toteminės manos, sąvoka ir jėgos samprata 208-227
I. – Jėgos arba toteminio prado sąvoka. – Jo visur buvimas. – Jo drauge fizinis ir dvasinis pobūdis... 208
II. – Analogiškos sampratos kitose vidinėse bendruomenėse. – Dievai Samojoje. – Sijų vakanas, irokėzų orenda, Melanezijos mana. – Šių sąvokų ryšys su totemizmu. – Aruntų arunkulta... 211
III. – Beasmenės jėgos įvairiose mitinėse asmenybėse sąvokos loginis prioritetas. – Vėlesnės teorijos, pripažįstančios šį prioritetą... 220
IV. – Religinės jėgos sąvoka – jėgos apskritai sąvokos prototipas... 225

Septintas skyrius
Šių tikėjimų kilmė (pabaiga)
Prado, arba toteminės manos, sąvokos genezė 228-266
I. – Toteminis pradas yra klanas, bet suvokiamas kaip apčiuopiamos rūšys... 228
II. – Bendros priežastys, dėl kurių bendruomenė geba sužadinti sakralumo ir dieviškumo jausmą. – Visuomenė kaip imperatyvinė moralinė galia: moralinio autoriteto sąvoka. – Visuomenė kaip jėga, pakylėjanti individą aukščiau jo paties. – Faktai, įrodantys, kad visuomenė kuria sakralumą... 229
III. – Ypatingi motyvai australų bendruomenėse. – Du tarpsniai, kuriais pakaitomis vyksta šių bendruomenių gyvenimas: pasklidimas, susibūrimas. – Didis kolektyvinis sambrūzdis susibūrimo laikotarpiu. Pavyzdžiai. – Kaip iš šio sambrūzdžio kilo religinė idėja. Kodėl kolektyvinė jėga buvo suvokiama kaip totemo rūšys? Todėl, kad totemas yra klano emblema. – Pagrindinių toteminių tikėjimų paaiškinimas... 239
IV. – Religija nėra baimės išdava. – Ji išreiškia kažką realaus. – Jos esminis idealizmas. – Šis idealizmas yra būdinga kolektyvinio mentaliteto savybė. – Religinių jėgų išoriškumo paaiškinimas ryšiu su jų substratais. – Apie principą *dalis prilygsta visumai*... 249

V. – Emblemos kilmė: emblematizmas, būtina kolektyvinių vaizdinių sąlyga. – Kodėl klanas paėmė savo emblemas iš gyvūnijos ir augalijos... 256

VI. – Primityvo polinkis supainioti atskiras sritis ir klases, kurias mes skiriame. – Šios painiavos kilmė. – Kaip ji praskynė kelią moksliniam interpretavimui. – Ji neatmeta polinkio į skirtumą ir prieštaravimą... 261

Aštuntas skyrius

Sielos sąvoka 267-304

I. – Sielos sampratos australų bendruomenėse analizė... 267

II. – Šios sąvokos genezė. – Persikūnijimo doktrina pagal Spencerį ir Gilleną: ji implikuoja, kad siela yra toteminio prado dalelė. – Strehlow pateiktų faktų nagrinėjimas: jie patvirtina sielos toteminę prigimtį... 274

III. – Persikūnijimo doktrinos bendrumas. – Įvairūs faktai siūlomos genezės įrodymui... 286

IV. – Sielos ir kūno antitezė: ko joje esama objektyvaus. – Individualios ir kolektyvinės sielos ryšiai. – Sielos samprata nėra chronologiškai paskesnė už manos sampratą... 293

V. Hipotezės, paaiškinančios tikėjimą nemirtingumu... 298

VI. – Sielos samprata ir asmenybės samprata; beasmeniai asmenybės elementai... 301

Devintas skyrius

Dvasių ir dievų sąvoka 305-331

I. – Skirtumas tarp sielos ir dvasios. – Mitinių protėvių sielos – dvasios, atliekančios tiksliai apibrėžtas funkcijas. – Ryšiai tarp sentėvių dvasios, individualios sielos ir individualaus totemo. – Individualaus totemo aiškinimas. – Jo sociologinė reikšmė... 305

II. – Magijos dvasios... 314

III. – Didvyriai švietėjai... 316

IV. – Didieji dievai. – Jų kilmė. – Jų ryšys su toteminės sistemos visuma. – Jų gentinis ir tarptautinis pobūdis... 319

V. Toteminės sistemos vieningumas... 330

TREČIA DALIS. *Vertė Jūratė Karazijaitė*
PAGRINDINĖS RITUALINĖS ELGSENOS

Pirmas skyrius
Negatyvusis kultas ir jo funkcijos. Asketiškieji ritualai 332-362

I. – Draudimų sistema. – Magijos ir religijos draudimai. Draudimai atskiriant vienus sakralinius dalykus nuo kitų. Draudimai atskiriant sakralumą nuo profaniškumo ir atvirkščiai. – Šie draudimai sudaro negatyviojo kulto pagrindą. – Svarbiausi šių draudimų tipai; jų sumažėjimas iki dviejų pagrindinių tipų... 332

II. – Draudimų laikymasis paveikia religinę individų būseną. – Atvejis, akivaizdžiai rodantis paveikumą: asketinės praktikos. – Skausmo poveikis religijoje. – Socialinė asketizmo funkcija... 344

III. – Draudimų sistemos aiškinimas: sakralumo ir profaniškumo antagonizmas, sakralumo užkrečiamumas... 353

IV. – Šio užkrečiamumo priežastys. – Jis negali būti aiškinamas idėjų asociacijos dėsniais. – Jį sukelia religinių jėgų išorinės savybės sutinkamai su jų substratais. – Loginis šios religinių jėgų savybės tikslingumas... 358

Antras skyrius
Pozityvusis kultas

I. Aukos elementai 363-390

Intičiumos apeigos Vidurio Australijos gentyse. – Jų įvairovė... 363

I. – Kaip švenčiama intičiuma aruntų gentyje. – Dvi apeigų dalys. – Pirmosios apeigų dalies analizė: šventų vietų lankymas, šventų dulkių sklaidymas, kraujo liejimas ir t. t. stengiantis užtikrinti toteminės rūšies dauginimąsi... 365

II. – Antroji apeigų dalis: ritualinis toteminio augalo ar gyvūno valgymas... 372

III. – Visų intičiumos apeigų aiškinimas. – Antrasis ritualas įkūnija bendrystę per valgį. – Šios bendrystės pagrindimas... 375

IV. – Pirmosios apeigų dalies ritualus sudaro aukos. Analogijos su sakraliniais aukojimais. – Intičiumos apeigose pastebimi du aukos elementai. – Šių faktų svarba aukos teorijai... 379

V. – Vadinamasis sakralinių aukojimų absurdas. – Jų aiškinimas: sakralinių būtybių priklausomybė nuo jomis tikinčiųjų. – Ratas, kuriame vyksta aukojimas. – Pozityviųjų ritualų periodiškumo atsiradimas... 383

Trečias skyrius
Pozityvusis kultas (tęsinys)

II. Mimetiniai ritualai ir priežastingumo principas 391-410

I. – Mimetinių ritualų prigimtis. – Apeigos, skirtos rūšies dauginimuisi užtikrinti... 391

II. – Ritualai grindžiami principu: *panašumas kuria panašumą*. – Antropologinės mokyklos pateiktų aiškinimų aptarimas. – Motyvai, grindžiantys gyvūno ar augalo mėgdžiojimą. – Motyvai, leidžiantys tiems gestams priskirti fizinį paveikumą. – Tikėjimas. – Kuria prasme jis pagrįstas patirtimi. – Magijos principai atsiradę iš religijos... 396

III. – Minėtasis principas laikomas vienu iš pirmųjų priežastingumo principo pasireiškimų. – Socialinės sąlygos, nuo kurių priklauso priežastingumo principas. – Beasmenės jėgos, galios idėja – socialinės prigimties. – Priežastinio sprendinio būtinybė, aiškinama autoritetu, neatskiriamu nuo socialinių imperatyvų... 403

Ketvirtas skyrius
Pozityvusis kultas (tęsinys)

III. Vaidybiniai arba memorialiniai ritualai 411-430

I. – Vaidybiniai ritualai ir jų fizinis paveikumas. – Jų sąsajos su aukščiau aprašytomis apeigomis. – Jų moralinis poveikis... 412

II. – Vaidybiniai ritualai be fizinio paveikumo. – Jie patvirtina ankstesnius rezultatus. – Atkuriamasis religinis elementas ir jo svarba; jo prasmė. – Šventės samprata... 417

III. – Įvairių tyrinėtų apeigų funkcinis dviprasmiškumas; jos vienos kitas pakeičia. – Kaip šis dviprasmiškumas patvirtina pasiūlytą teoriją... 425

Penktas skyrius

Atgailos ritualai ir sakralumo sąvokos dviprasmiškumas 431-458

Atgailos ritualo apibrėžimas... 431

I. – Pozityvieji gedulo ritualai. – Šių ritualų aprašymas... 432

II. – Jų aiškinimas. – Jie nėra asmeninių jausmų pasireiškimas. – Mirusiojo sielai suteiktas piktumas daugiau nebeveikia. – Ritualai atitinka grupės dvasinę būseną. – Šios būsenos analizė. – Kaip ši būsena baigiasi kartu su gedulu. – Mirusiojo sielos suvokimo pokyčiai... 439

III. – Kiti atgailos ritualai atliekami dėl visuotinio gedulo, dėl skurdaus derliaus, sausros, žvaigždės pasirodymo. – Tokie ritualai reti Australijoje. – Kaip jie aiškinami... 445

IV. – Dvi sakralumo rūšys: tyrumas ir suteptumas. – Jų antagonizmas. – Jų gimiringumas. – Sakralumo sampratos dviprasmiškumas. – Šio dviprasmiškumo paaiškinimas. – Visi ritualai pasižymi tomis pačiomis savybėmis... 452

IŠVADOS

Kiek tyrinėjimų rezultatai gali būti apibendrinti... 459

I. – Religija remiasi gerai pagrįsta, bet ne išskirtine patirtimi. – Mokslui būtina suvokti realybę, kuri tą patirtį pagrindžia. – Kokia ta realybė: žmonių grupės. – Religijos žmogiškoji esmė. – Idealios ir realios visuomenių priešpriešinimas. – Kaip ši teorija aiškina religinį individualizmą ir religinį kosmopolitizmą... 460

II. – Kas religijoje amžina. – Religijos ir mokslo konfliktas; jis pasireiškia spekuliatyvine religijos funkcija. – Kuo ši funkcija atrodo virstanti... 471

III. – Kaip visuomenė gali būti loginio, tai yra konceptualaus, mąstymo šaltinis? Koncepto apibrėžimas: nesusipainioja su visuotine idėja; apibūdinamas be-

asmeniškumu ir komunikabilumu. – Jo kolektyvinė prigimtis. – Tą patį liudija ir jo turinio analizė. – Kolektyviniai vaizdiniai kaip tipinės sąvokos, suprantamos individų. – Prieštara, pagal kurią vaizdiniai tegali būti kolektyviniai tik tada, kai jie teisingi. – Konceptualus mąstymas – žmonijos amžininkas... 476

IV. – Kaip kategorijos atspindi socialinius dalykus. – Kategorija tikrąja to žodžio prasme yra visybės konceptas, kuris tegali būti iškeltas visuomenės. – Kodėl kategorijos išreiškia sąsajas, kurias tegali suvokti visuomenė. – Visuomenė – loginė esybė. – Kaip kategorijos siekia atsiskirti nuo geografiškai apibrėžtų grupių...

Mokslo ir moralės bei religijos vienovė. Kaip visuomenė suvokia tą vienovę. – Visuomenės vaidmuo: jos kuriamoji galia. – Sociologijos įtaka mokslui apie žmogų... 484

AUSTRALIJOS ETNOGRAFINIS ŽEMĖLAPIS... 493

Émile'io Durkheimo sociologizmo principai. *Antanas Andrijauskas* 494

Émile Durkheim
ELEMENTARIOS RELIGINIO GYVENIMO FORMOS
Toteminė sistema Australijoje

Redaktorė *S. Papečkienė*
Viršelio dailininkė *A. J. Krasauskaitė*
Meninis redaktorius *R. Čeponis*
Korektorė *N. Norkūnienė*

Užsakymas 921
Leidykla VAGA,
Gedimino pr. 50, 2600 Vilnius
Spausdino AB „Vilspa",
Viršuliškių skg. 80, 2056 Vilnius

D-361 Durkheim, Émile
Elementarios religinio gyvenimo formos: toteminė sistema Australijoje / Émile Durkheim. – Vilnius: Vaga, 1999. – 524 p.: Žml. – Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392-1673)
Kn. taip pat Émile'io Durkheimo sociologizmo principai / Antanas Andrijauskas, p. 494-514.

ISBN 5-415-01438-1

Prancūzų rašytojo Émile'io Durkheimo (1858–1917) monografija „Elementarios religinio gyvenimo formos" – sociologinė religinių tikėjimų studija, kurioje nagrinėjami Australijos genčių toteminiai kultai, grįžtant prie pačių istorijos ištakų.

UDK 299(94)(091)

Šiuolaikinės sociologijos pradininkas ir prancūzų sociologijos mokyklos įkūrėjas ÉMILE'IS DURKHEIMAS (1858–1917) yra viena įtakingiausių XX a. humanistikos figūrų. Jis reiškėsi ne tik sociologijos, bet ir kultūrologijos, civilizacijos teorijos, religijotyros, filosofijos, etikos, edukologijos ir kitose srityse. Jo darbams būdinga universalizmas, humanitarinė erudicija, metodologinis nuoseklumas.

ELEMENTARIOS RELIGINIO GYVENIMO FORMOS (1921) yra vienas originaliausių socialinėms religijos šaknims skirtų veikalų, kuriame nuosekliai išplėtojama vieninga religijos teorija, gvildenama daugelis religinio gyvenimo aspektų: animizmas, religinis antropomorfizmas, totemizmas, religijos genezė, ritualai, magija, sielos samprata, sielos ir dvasios skirtumai, apeigos, kultai, bažnyčios, sakrališkumo ir profaniškumo, religijos ir filosofijos, religijos ir mokslo, religijos ir moralės santykiai.

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su dvidešimto amžiaus humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ISBN 1392-1673
ISBN 5-415-01438-1

9 785415 014385

Rekomenduojama kaina 21 Lt.